

EMANUELE
SEVERINO

LA STRADA

La follia e la gioia

BUR

Nel sottosuolo più profondo della nostra esistenza noi siamo la Gioia della verità.

Dopo A Cesare e a Dio, Emanuele Severino prosegue la sua analisi della civiltà occidentale allargando in modo decisivo l'orizzonte. Nell'apparente contrapposizione tra "Cesare" e "Dio" si esprime solo una delle due anime che abitano il nostro petto, quella della follia estrema. L'altra anima nostra è la "gioia", intesa non come semplice stato psicologico ma come la gioia del tutto, che è insieme la "verità" del tutto, e che sta già da sempre al di là dell'anima dell'Occidente. L'uomo è il luogo della loro contesa, dove forse si prepara il tramonto della follia. Ma che cos'è la follia? Uno dei suoi tratti emergenti è la persuasione che le cose (e quindi l'uomo) nascono e muoiono. Potentemente al di fuori di ogni nichilismo, di ogni sfiducia e lamento sulla miseria della vita, Severino mostra in queste pagine che al di sotto della sua disperazione l'uomo è l'eternità della verità e della gioia. E che la gioia nascosta può diventare manifesta lungo una "strada" che differisce essenzialmente da tutto ciò che la nostra cultura ha inteso con questa parola.

EMANUELE SEVERINO, nato nel 1929 a Brescia, è uno dei maggiori pensatori contemporanei. Già ordinario di Filosofi a teoretica all'Università di Venezia, è professore emerito della stessa Università. Insegna alla facoltà di Filosofi a dell'Università San Raffaele di Milano. Accademico dei Lincei, collabora al "Corriere della Sera". È autore di opere fondamentali, tradotte in varie lingue, tra cui Dall'Islam a Prometeo (2003), Nascere (2005), Sull'embrione (2005), Il muro di pietra (2006), L'identità della follia (2007).

BUR

Biblioteca Universale Rizzoli

Storia della filosofia

La filosofia dai Greci al nostro tempo

La filosofia antica e medievale

La filosofia dai Greci al nostro tempo

La filosofia moderna

La filosofia dai Greci al nostro tempo

La filosofia contemporanea



A Cesare e a Dio



Antologia filosofica



Cosa arcana e stupenda



Il declino del capitalismo



Filosofia futura



Il nulla e la poesia

Emanuele Severino

La strada

La follia e la gioia

BURsaggi

Proprietà letteraria riservata
©1983 Rizzoli Editore, Milano
©2008 RCS Libri S.p.A., Milano

978-88-58-60261-4

Prima edizione digitale 2010 da edizione BUR Saggi marzo 2008

Progetto grafico Cristina Ottolini per Mucca Design

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Il lettore stesso può constatare che, per il carattere dei temi trattati, *La strada* ha bisogno di “aggiornamenti” ancor meno di *A Cesare e a Dio*, recentemente ripubblicato nella Bur solo con qualche precisazione iniziale. Mi sembra, invece, che vi sia una maggiore possibilità di comprendere, oggi, la “Prefazione” del 1983 (peraltro contenente spunti che meriterebbero di essere sviluppati). Mi limiterò quindi a un solo chiarimento riguardante l’espressione “piano inclinato”, in essa ricorrente.

Vi si dice: “Il piano inclinato conduce dalla superficie verso il centro della terra”. Il “centro della terra” è una metafora che indica il senso autentico della verità – ossia indica il tema centrale a cui si riferiscono i miei scritti. “La superficie” indica l’Occidente; ma lo indica 1) quale si presenta, *prima che si discenda lungo il piano inclinato*, e 2) quale si presenta quando si intenda esser coerenti alla sua essenza. L’essenza dell’Occidente è l’alienazione della verità, l’essenza del nichilismo, la forma suprema della “follia”. Il “piano inclinato” conduce dalla follia (ossia dalla dimensione dove i diversi temi sono considerati con l’intento di guardare l’Occidente nella sua forma più coerente; e questo è in sostanza l’andamento di *A Cesare e a Dio*) alla non-follia – alla “Gioia” –, al cui senso autentico il presente libro si rivolge. Questa precisazione mi è sembrata opportuna perché negli altri miei scritti – ma dai contesti la cosa risulta chiara – l’espressione “piano inclinato” indica invece il punto 2) qui sopra prospettato, ossia il processo lungo il quale l’Occidente si rende coerente alla propria essenza: indica la “tendenza fondamentale del nostro tempo”.

A Cesare e a Dio e *La strada* tentano dunque di indicare il percorso che conduce alla non-follia – lungo un piano che è inclinato secondo il senso del punto 1) – partendo dalla dimensione costituita dal piano inclinato in cui consiste la “tendenza fondamentale del nostro tempo”.

Emanuele Severino

Prefazione

Questo volume è strettamente legato a quello già edito da Rizzoli col titolo *A Cesare e a Dio*. Ma ha anche una sua autonomia che gli consente di essere compreso indipendentemente da quello. È opportuno, comunque, tener presente la “Prefazione” di quel primo lavoro, che riporto qui di seguito con alcune variazioni di carattere formale.

Due volumi, questi, che non pretendono dal lettore competenze particolari, ma che nemmeno rinunciano a dirgli ciò che merita di essere chiamato “l’essenziale”.

Il lettore di queste pagine si trova su un piano inclinato. Può accorgersene o no (e non è detto che la colpa sia tutta sua). Nel primo caso, il movimento lungo il piano può essere più o meno veloce. Può anche arrestarsi e tutto finire lì.

Comunque il piano inclinato conduce dalla superficie verso il centro della terra. Il modo in cui queste pagine parlano può anche sviare, invece di indicare la via; ma ciò di cui esse parlano non è una questione tra le altre, ma è la questione di fondo, la questione che sta al fondo, al centro della terra, appunto.

E la questione centrale non è una torre d’avorio, ma contiene in sé tutte le questioni che stanno dinanzi agli occhi di ognuno e stabilisce il loro significato autentico. Scorrendo l’indice, il lettore trova nominate, in modo più o meno diretto, le questioni; attraverso la lettura del testo, la questione può forse balenare. Già nel primo di questi due volumi, ma ancor più nel secondo. Anche se già la parola “questione” – che deriva dal latino *quaero*, “cerco” – è la meno adatta per esprimere il centro che sta nel sottosuolo di ogni nostra questione. Noi non “cerchiamo” il centro. Lo siamo. Ma siamo anche persuasi di non esserlo e, ormai, che si debba smettere di cercarlo, perché non esiste alcun centro.

Certo, il centro di cui qui si parla non ha nulla a che vedere con la miriade di “centri” che sono andati via via comparendo lungo la storia degli uomini e che hanno preteso ogni volta di raccogliere attorno a sé il senso della “vita”.

Il primo di questi due libri – *A Cesare e a Dio* – sta dunque all’inizio del piano inclinato. E il secondo tenta di far luce nelle zone d’ombra rimaste. Ma chi abbia ad avvertire l’inclinazione del piano e voglia

sondare la profondità delle ombre in cui ci si imbatte percorrendolo, è inevitabilmente rinviato a ciò che l'autore ha scritto indipendentemente dalla preoccupazione di farsi capire da un certo tipo di pubblico: soprattutto a *La struttura originaria* (1958; 2a ed. Adelphi, Milano 1981), a *Studi di filosofia della prassi* (1962; 2a ed. di prossima pubblicazione presso Adelphi), a *Essenza del nichilismo* (1972; 2a ed. Adelphi, Milano 1982), a *Gli abitanti del tempo* (Armando, Roma 1978; 2a ed. 1981), a *Legge e caso* (Adelphi, Milano 1979), a *Téchne* (Rusconi, Milano 1979), a *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980).

Oggi è di moda un concetto non nuovo (già formulato da Bertrand Russell, ad esempio), che viene ripresentato in tante formulazioni diverse (si pensi tra gli altri a Karl Popper) che però non ne modificano la sostanza. Si intende cioè la filosofia come la terra di frontiera della scienza.

Là dove finisce il campo di applicazione dei metodi rigorosi della ricerca scientifica, e davanti si apre il mistero, il deserto delle domande che ancora non hanno avuto risposta, là incomincerebbe la filosofia. Dalla linea di frontiera della scienza partono verso l'ignoto avventurosi esploratori senza equipaggiamento adeguato, con molti entusiasmi e poche speranze di ritorno. (Qualcuno è anche uomo di scienza, che però, la scienza, non se la porta dietro.) A volte, di rado, qualcuno ritorna con qualche notizia utile per chi è rimasto. Sempre trovata per caso. Colpi di fortuna. Si organizza allora un corpo di spedizione che costruisce mappe e strade e riesce a strappare al deserto, come si suol dire, un altro lembo di terra. E la scienza "fa un passo avanti".

Ma la maggior parte dei suoi passi avanti la scienza è convinta di farli anche e soprattutto durante l'assenza di quegli esploratori allo sbaraglio. Il resto è accessorio: quegli esploratori possono essere considerati indispensabili da parte di qualche amico della scienza in vena di generosità, ma più spesso sono guardati con compatimento; li si può decorare sul campo, quando la scienza vuol mostrare di essere di ampie vedute, ma il più delle volte si constata che quando ritornano hanno soltanto abiti sbrindellati e notizie confuse.

In questa situazione capita anche che qualche avventuriero indossi abiti sbrindellati, si sporchi il viso di fango, faccia qualche passo oltre la linea di frontiera, dia sfogo alla sua fantasia inventando banali avventure e torni indietro presentandosi come un "filosofo". C'è sempre qualcuno disposto a credergli. Si trova così il modo (ma non è certamente il solo) di scrivere libri, e in particolare libri "facili" che chiunque può leggere con piacere perché si accorge che le cose raccontategli dall'avventuriero le sapeva già anche lui. E questo gli dà la possibilità di sentirsi anche lui un esploratore e un "filosofo".

Ebbene, vorrei dire che questi due libri tentano sì di essere “facili”, ma in un senso del tutto diverso dalla “facilità” di cui si è detto qui sopra. E, questo, non perché l'autore si preoccupi di non passare per un avventuriero, ma perché quel concetto di “filosofia” come esplorazione allo sbaraglio, pur essendo uno dei miti dominanti del nostro tempo, è, appunto, un mito, al quale bisogna levare la maschera per vedere quello che ci sta sotto.

L'alternativa: “O scienza o avventura” (cioè esplorazione allo sbaraglio) è piuttosto recente. Si può dire che è del nostro secolo. Ci si è dimenticati della grandezza della filosofia; anche se – e questo è uno dei punti più difficili a comprendersi (ma su cui si sofferma il secondo di questi due libri) – è stata proprio quella “grandezza” a preparare il destino cui la filosofia è andata incontro. La filosofia ha “meritato” di finire con l'essere considerata esplorazione allo sbaraglio. Ma lo ha meritato per motivi del tutto diversi da quelli avanzati da chi, nella cultura scientifica, assegna decorazioni o guarda con commiserazione gli esploratori allo sbaraglio.

Già Hegel – ma in lui risuona la voce di tutto il pensiero filosofico – aveva tentato di mostrare che tra la razionalità del sapere scientifico e la fantasia gratuita dell'avventura irrazionale (con tutto il suo bagaglio dell'“utopia”, della “speranza”, dell'“immaginazione”, del “desiderio”, del “sentimento”, del “presentimento”, del “cuore”, dell'“intuizione”, della “profezia”, dell'“istinto”, della “fede”, della volontà di agire prima di pensare), già Hegel – dicevo – aveva mostrato che tra quei due campi, o sopra di essi, si stende una pianura – quella che Platone chiamava “pianura della verità” –, dove la filosofia ha la propria dimora. La pianura della vera ragione, della razionalità autentica.

Ma sia Platone, sia Hegel sono appunto protagonisti di quella “grandezza” della filosofia che ha “meritato” di essere travolta dalla comprensione e dominazione scientifica del mondo e di essere ridotta a quella miseria, un aspetto della quale è il concetto di “filosofia” come esplorazione allo sbaraglio.

I grandi pensatori dell'Occidente non sono esploratori che si avventurano nel deserto, muovendo dalle frontiere della scienza. Essi sono voci possenti nate *nel deserto*. Nel deserto della follia estrema: la grandezza della filosofia è la grandezza della follia estrema che si solleva altissima al di sopra degli errori mediocri degli uomini.

Non solo, ma il grande grido del pensiero filosofico non è rimasto una *vox clamans in deserto*, inascoltato, ma si è spinto lontano e, nel deserto, ha deposto i semi dell'oasi in cui consiste la civiltà occidentale e la sua storia dalle forme tradizionali dell'Occidente alla civiltà della tecnica. Il vento del grande grido, poi, si è spento. Non perché sia stato smorzato dagli abitanti dell'oasi (anche se questa è tuttora la loro illusione e presunzione), ma perché aveva in sé stesso le

uova della morte.

Accade così che, ormai, gli abitatori dell'oasi organizzino accurate spedizioni nel deserto e, imbattendosi nel cadavere frantumato del grande grido, lo scambino per i resti di quegli esploratori che partendo dalle frontiere della scienza sono andati allo sbaraglio.

Questi corpi di spedizione sono ciò che viene chiamato "storia della filosofia". Equipaggiate avanguardie della civiltà, essi credono di imbattersi nei resti degli sbandati, e non sanno di trovarsi soprattutto davanti ai frammenti del gigantesco cadavere del grido e ai frammenti dell'antenato di tutta l'oasi.

I resti vengono allora disposti in un cimitero comune, dove può anche accadere che qualche becchino faccia festa insieme agli sbandati e ai reduci, e questa festa venga chiamata "rinascita della filosofia".

Una festa, però, come ogni festa, ha vita breve; e allora si torna alle occupazioni serie, alla "costruzione della civiltà", al potenziamento della ricerca scientifica e dell'organizzazione scientifico-tecnologica del mondo – e la "filosofia" viene lasciata nei suoi cimiteri.

Questo esito non significa però che l'alternativa: "O scienza, o avventura" sia divenuta insuperabile. Significa solo che è fallito il tentativo sin qui condotto di uscire dall'alternativa.

In quella serie di miei libri sopra richiamata, si mostra il perché di questo fallimento e perché in quell'alternativa non è contenuta l'ultima parola.

Lo si mostra anche in questi due libri "facili", che sono "facili" (se riescono a esserlo) non perché raccontano al lettore quanto già gli è familiare, ma perché tentano di diradare la nebbia, affinché il *più difficile* gli baleni dinanzi agli occhi.

Il più difficile, che balena, non è il prodotto teorico di un singolo (io, lui), o di un gruppo privilegiato che comunica agli altri il tesoro della conoscenza. Nel baleno appare ciò che noi già da sempre siamo e ciò che, nel sottosuolo della nostra coscienza, già da sempre sappiamo di essere: il "centro della terra" e cioè, per quanto strana possa sembrare l'espressione, la "gioia del tutto".

Lo sguardo che vede il deserto – che cioè lo vede *come deserto* – non appartiene al deserto. Vede anche che l'oasi *non* si contrappone al deserto, ma che proprio essa, l'oasi, è il deserto che cresce, il frutto del seme che il grande grido della follia ha lasciato nella sabbia.

Lo sguardo della gioia sta già da sempre al di là del deserto e dell'oasi. L'anima della gioia sta già sempre al di là dell'anima dell'Occidente (che ormai è l'anima di tutta la terra). "Noi" siamo il "petto" in cui abitano entrambe, e in cui forse si prepara il tramonto della follia. Lungo una "strada" che guida il viandante con mano infinitamente più incorruttibile e pura delle "dande d'oro" con le quali

il “dio Sole”, secondo Hölderlin (cfr. *Dichtermut*), sorregge la vita mortale dell’uomo.

Le “postille” ai singoli capitoli hanno una funzione molto differenziata. A volte si soffermano su alcuni aspetti particolari e marginali del capitolo corrispondente. Altre volte sottraggono al testo vero e proprio, riservandoli a sé, certi sviluppi che presentano una maggiore difficoltà.

Ma, a volte, proprio in questi sviluppi il discorso trova il suo baricentro. Come accade, ad esempio, nel primo di questi due volumi, nella prima parte delle postille al capitolo quinto e nella seconda parte delle postille al capitolo diciassettesimo, che formano due delle articolazioni centrali del discorso: il legame specifico che unisce l’anima dell’Occidente alla *guerra* (e quindi allo Stato – a “Cesare” –, ossia al meccanismo entro il quale viene organizzata la guerra) e il fallito tentativo di “Dio” – ossia di chi crede di parlare e di agire “in nome di Dio” (e soprattutto del dio cristiano) – di sottrarsi alla logica della guerra.

L’anima dell’Occidente, il seme del deserto che dà vita (la stessa vita) sia alla guerra, sia a dio, è una delle due anime che abitano il nostro petto.

Ma dicendo che «due anime abitano il nostro petto», non si ripete in forma diversa il rapporto tra “Cesare” e “Dio”, ma si indica la contrapposizione tra l’anima *sconosciuta* dell’Occidente (l’anima che ci si illude di conoscere, e che non solo raccoglie in sé la guerra e dio, ma accomuna alla guerra anche ciò che viene chiamato “amore” e “pace”) e l’altra anima, *ancor più sconosciuta*, in cui già da sempre siamo e già da sempre sappiamo di essere la gioia del tutto.

L’analoga espressione del Faust goethiano («Due anime abitano, ahimè, nel mio petto») è invece soltanto una contrapposizione *interna* all’anima dell’Occidente. In un certo senso essa è la stessa contrapposizione apparente (ma anche Goethe ignora che si tratta di una contrapposizione apparente) tra “Cesare” e “Dio”.

Fin qui, la “Prefazione” di *A Cesare e a Dio*.

È chiaro quindi come tutte le considerazioni svolte valgano anche – e anzi a maggior ragione – per questo secondo volume (che anche dal punto di vista della sua architettura esterna è del tutto simile al primo – sebbene il carattere delle sue “postille” sia nell’insieme più fedele al significato diretto di questo termine).

Ma, proprio per questo, se i due libri formano una parola bisillaba, è sulla seconda sillaba che cade l’accento della parola.

CAPITOLO PRIMO

La condanna della violenza

Ogni giorno, la violenza fa il suo giro sulla terra. E ogni giorno si levano contro di essa le voci della civiltà. Per quanto diversamente intonate – dallo sdegno al cinismo – esse hanno tutte un tratto comune. Credono che la loro condanna della violenza sia sostenuta da “ragioni”.

Credono, cioè, non solo che le “ragioni” della loro condanna siano qualcosa di diverso e di autonomo rispetto alla capacità della condanna di divenire sanzione e punizione dei violenti, ma credono anche che la sanzione abbia in tali “ragioni” il proprio fondamento e la propria giustificazione.

Ma quelle voci dimenticano che la civiltà è del tutto priva di “ragioni” contro la violenza. È la civiltà stessa, oggi, ad avvertire di essere completamente priva di “ragioni”. Si trova quindi nella condizione di sapere che l'unico senso del suo “aver ragione” contro la violenza non può essere altro che la *forza* di arrestarla e distruggerla.

La civiltà “ha ragione contro” la violenza, *solo* se riesce a essere una violenza più potente, cioè se riesce ad “aver ragione della” violenza. L'espressione italiana “aver ragione di uno” indica con chiarezza il senso che le “ragioni” della condanna della violenza possono avere nella nostra civiltà.

La seconda delle *Tesi su Feuerbach* di Marx dice: «La questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma pratica. È nella prassi che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere del suo pensiero». Ciò significa che la “verità” (le “ragioni”) non è altro che la potenza della prassi, la capacità di prevalere sull'avversario.

Ma questo significa anche che là, dove il movimento operaio non prevale, esso non ha verità. Si può ribattere che oltre al prevalere esistono anche le tendenze che spingono verso di esso. Ma se non si vuole daccapo trasformare in una “questione teorica” l'affermazione della realtà delle tendenze, allora, che esse esistano, e che, ad esempio, nei paesi capitalisti il movimento operaio sia ancora una tendenza al prevalere e non un prevalere effettivo, significa soltanto che chi è nel torto – appunto perché ancora non prevale effettivamente –, ha tuttavia la possibilità di aver ragione, in futuro,

dell'avversario.

Anche se l'accostamento può sembrare anomalo, quando Einaudi affermava, nelle *Prediche inutili*, che la democrazia, intesa come sovranità della maggioranza, è un «mito», ossia non è un principio «evidente», «logicamente dimostrabile», e che questo mito «ha un nemico», cioè «coloro i quali reputano di aver scoperta la verità e ritengono dover attuarla», Einaudi ripeteva il concetto di fondo della seconda *Tesi* su Feuerbach. Anche per lui le “ragioni” di quella componente della civiltà, che è la democrazia, non sono “verità”, ma sono costituite esclusivamente dalla capacità pratica che l'antifascismo ha avuto di distruggere il fascismo.

Ciò vuol dire che, in ultima istanza, la dittatura fascista e ogni forma di tirannia e di violenza, sono irrazionali *unicamente* perché si sono lasciate distruggere, cioè perché altre forze “hanno avuto ragione di” esse.

La civiltà, oggi, avverte che la ragione è un mito – la ragione, intesa come conoscenza di verità oggettive, imm modificabili, incontrovertibili. Chi, ormai, non è d'accordo su questo? Forse, alcuni epigoni della tradizione. Ma ancora si riflette ben poco sulla portata di questo fatto decisivo della nostra storia.

Si produce così una *dissonanza* all'interno della coscienza che la civiltà ha di sé.

Se la ragione è un mito, allora anche le leggi della morale e della convivenza civile non possono essere verità oggettive, imm modificabili, incontrovertibili. L'unica razionalità delle leggi è il loro essere rispettate. La loro trasgressione è irrazionale ed è violenza solo quando è opera di una minoranza (ossia di un gruppo che non riesce a imporre i propri scopi all'intero corpo sociale). Quando la trasgressione prevale sul rispetto della legge, la legge diventa violenza e la trasgressione legge. L'espressione “legge del più forte” è pleonastica. La legge *lega*, cioè riduce in suo potere, appunto in quanto è il comportamento del più forte.

La proibizione di uccidere è una legge perché, dove essa è legge, la volontà di rispettare la vita altrui è divenuta più forte della volontà di distruggerla. Ma nel passato dell'uomo, per millenni, è accaduto il contrario. La civiltà, oggi, è in condizione di avvertire che il cambiamento non è stato dovuto alla “verità” dei concetti di “dignità dell'uomo” e di “valore della vita umana”, ma solo alla circostanza che mentre gli animali, i vegetali, le miniere hanno continuato a lasciarsi sfruttare e distruggere dagli uomini, invece i gruppi umani non disposti a questo hanno finito col diventare, nei paesi civili, più forti dei gruppi umani da cui erano stati sfruttati e distrutti.

La nostra civiltà è in condizione di avvertire tutto questo; e tuttavia è ancora esitante. L'esitazione è, propriamente, delle voci che, pur presentandosi come voci della civiltà, non sanno ancora parlare di ciò che la sua essenza è divenuta. Appunto in questa esitazione consiste la *dissonanza* – l'incoerenza – che si produce all'interno della coscienza che la civiltà ha di sé.

Le voci dissonanti sono le voci che credono che la loro condanna della violenza sia sostenuta da "ragioni". Si dicono figlie della spregiudicatezza della civiltà moderna – cioè figlie della coscienza che la "verità" definitiva e incontrovertibile è mito – e poi condannano la violenza con i toni di chi, di quella spregiudicatezza, ha tutto dimenticato e vive il mito come se fosse verità. Questa dissonanza altera la voce dell'intera cultura contemporanea. (Ma è dissonante anche la voce degli epigoni della tradizione occidentale: non avvertono che la distruzione della ragione è figlia *legittima* della esaltazione tradizionale della ragione, che la morte della filosofia è figlia *legittima* della filosofia, che la morte di Dio è figlia *legittima* del cristianesimo – un punto, questo, sul quale si dovrà tornare con molta attenzione.)

Nella civiltà contemporanea, la condanna della violenza non è dissonata, solo in quanto essa è la voce che ricorda alla violenza condannata di essere, ancora, più debole della violenza in cui la civiltà condannante consiste. Le voci dissonanti credono ancora, invece, che la violenza sia un corpo estraneo alla civiltà e che quindi la civiltà le possa rifiutare senza mettere in questione sé stessa.

A proposito della strage di via Moncucco a Milano, nel 1979, Moravia ebbe a esprimersi, sul "Corriere della Sera", nei termini del funzionalismo sociologico americano: «Il delitto» dichiarò «viene incontro a bisogni sociali».

In *Teoria e struttura sociale*, Robert K. Merton rilevava appunto che «il sottogruppo dei criminali professionisti, dei *racketeers* e dei giocatori di professione ha una rassomiglianza fondamentale col sottogruppo degli industriali, uomini d'affari o speculatori, per quel che riguarda l'organizzazione, le esigenze e il modo di operare». Il primo sottogruppo svolge infatti una funzione che va incontro a bisogni effettivi della società e non è svolta da alcuna istituzione sociale. «Considerata *criticamente*» scrive Merton «l'analisi funzionale risulta neutrale rispetto ai maggiori sistemi ideologici.»

La "considerazione critica" consiste nella consapevolezza che la ragione non ha un valore assoluto e che quindi può realizzarsi solo come "sistema ideologico", cioè come mito. E la "neutralità" della considerazione critica è la metafora con cui in certi settori della cultura contemporanea si indica la maggior potenza

dell'atteggiamento scientifico rispetto a quello ideologico.

Allineandosi al funzionalismo, Moravia è una voce della spregiudicatezza della cultura contemporanea. Ma subito dopo anche la sua voce diventa dissonante: parla di un passato «sordido, crudele e tenebroso» che in Italia sta tornando alla luce. In questo modo, Moravia regredisce al giudizio di valore, alla condanna che crede di essere sostenuta da “ragioni”.

In quella stessa occasione, Testori si domandava perché i giornali si occupino solamente della violenza e non del bene che tanta gente compie ogni giorno. Sennonché Testori e i giornali (e Moravia e tutte le “voci dissonanti”) sono completamente d'accordo. Ritengono infatti che, rispetto alla civiltà, la violenza sia una anomalia, una novità imprevedibile dal punto di vista della struttura della civiltà. E allora è inevitabile che i giornali parlino dell'anomalo, del nuovo, dell'imprevedibile e non della normalità del “bene”.

La “civiltà”, di cui abbiamo parlato, è la civiltà *occidentale*. Essa è la civiltà perché ormai domina su tutta la terra e tutta la storia del non-Occidente è divenuta la preistoria dell'Occidente.

Ma l'Occidente è l'unico occhio? Oppure un altro occhio vede che l'Occidente è il *deserto* (*un altro* occhio, che *non* è il deserto)?

Il deserto è l'abbandonato. Da che cosa l'Occidente è abbandonato? Da qualcosa di essenzialmente più decisivo di *tutto* ciò che l'Occidente ha evocato lungo la sua storia: dio e l'uomo, la ragione e la negazione della ragione, la filosofia e la scienza, la fede e il pensiero poetante, l'amore e la violenza, l'individuo e lo Stato, la giustizia, il bene, i valori... (Con la parola “destino” – ambigua come ogni altra – si può indicare ciò da cui l'Occidente è abbandonato. Ciò che abbandona l'Occidente a sé stesso.)

CAPITOLO SECONDO

Violenza vincente e violenza perdente

Che valore può dunque avere oggi, nella civiltà del nostro tempo, la condanna della violenza?

Se la verità non esiste, la condanna della violenza non ha verità. Rimane unicamente lo scontro tra le forze – sociali, economiche, ideologiche, biologiche, psichiche, tecnologiche – e la capacità di alcune di prevalere sulle altre. In questa situazione, il valore della condanna della violenza non può consistere in altro che nell'esistenza di una violenza più forte della violenza condannata; e la parola "verità" – se ancora la si vorrà pronunciare – non può designare altro che la violenza vincente.

Ma appunto a questo è giunta la cultura e dunque la civiltà del nostro tempo: a negare l'esistenza della verità, o ad affermare di non averla ancora trovata e di non sapere se mai potrà trovarla.

La verità di cui qui si tratta è intesa in senso forte. Cioè non come fede, certezza, plausibilità, probabilità, "verità storica" che vale soltanto in un'epoca e non in altre: ma come verità assoluta, definitiva, incontrovertibile – quella verità che il pensiero filosofico, dai greci a Hegel, ha tentato di illuminare. Questa è la verità negata dal nostro tempo.

La condanna della violenza, da parte della civiltà del nostro tempo, non ha quindi verità: se non riesce a costituirsi come violenza più potente della violenza condannata – se non diventa organica alla violenza più potente – è soltanto il lamento e l'invidia del più debole rispetto al più forte. Che senso ha appellarsi al "valore della vita umana" e alla "dignità dell'uomo" se non si sa che verità abbiano tale valore e tale dignità?

Ma, appunto, queste sono le conseguenze alle quali è destinata la civiltà che oggi domina il mondo: alle quali *essa* è destinata, e *non* il discorso che indica il deserto, cioè la follia e l'alienazione della nostra civiltà e del suo passato (un discorso che, da tempo presente nei miei scritti, viene da lontano e non ha nulla a che vedere con tutte le forme di critica della civiltà via via apparse).

La violenza è l'espressione più visibile della follia nascosta della nostra civiltà; ma dalla follia non si esce continuando a respirarla. Le voci che a nome della civiltà del nostro tempo condannano la violenza

pretendono di uscire dalla follia continuando a respirarla. Esse crescono in quello stesso terreno di cui la violenza si nutre. Anche se non se ne avvedono, la loro anima è la stessa anima della violenza.

C'è bisogno di dire che un discorso non è malato per il fatto che parla della malattia? Come non è pietroso o ventoso per il fatto che parla delle pietre e del vento?

Sembra di sì, stando al modo in cui alcuni lo hanno inteso. Ad esempio, sul "Corriere" (25-12-1979) Corrado Bonfantini ha espresso il suo "sdegno" per ciò che del mio discorso aveva capito. Avrebbe invece dovuto sdegnarsi delle radici della sua cultura, perché proprio da esse si sviluppa la situazione in cui l'unico valore è la capacità di prevalere sulle forze antagoniste. Anche questo mio critico dice infatti di «non credere in verità eterne e assolute», ma nelle «pazienti verità scientifiche e sperimentali, anche nella teoria e nella pratica morale, sociale e politica».

Appunto. La riflessione epistemologica contemporanea sa molto bene che ogni "verità scientifica e sperimentale" è soltanto un'ipotesi fornita di un certo grado di conferma, che per quanto alto non esclude la falsificabilità dell'ipotesi, non esclude cioè la possibilità che l'ipotesi venga rifiutata e ad altre ipotesi, a essa contrastanti, venga riconosciuto valore scientifico.

Affermare che i principi dell'antifascismo e della condanna della violenza sono "verità scientifiche" significa appunto che esse sono ipotesi falsificabili, il cui valore consiste nella capacità di dar vita a una forma di società che, entro certi limiti di tempo e di spazio, è più forte del tipo di società basata sui principi opposti ed è in grado di eliminarla.

Che cosa esiste infatti di più decisivo, per stabilire che un'ipotesi ha valore scientifico, se non la sua maggiore potenza operativa rispetto alle ipotesi concorrenti? Che cosa – domando –, dal punto di vista stesso della coscienza epistemologica contemporanea?

Da questo punto di vista, l'unico valore decisivo di una società "scientifica" rispetto a una società "barbara", "primitiva", "disumana", è la maggior capacità operativa della prima rispetto alla seconda. Lo stesso "consenso sociale" è una componente dell'efficacia operativa: è una "verità scientifica e sperimentale" che l'esercizio dell'autorità richiede il consenso dei governati.

Ancora sul "Corriere" (31-12-1979), David M. Turoldo ha scritto a sua volta di non credere in «un primato della ragione pura», cioè di non credere nell'esistenza della verità. Nel caso precedente, ciò che restava era la fede scientifica; ora è la fede religiosa (ossia una violenza che ormai è stata soppiantata dalla violenza scientifico-tecnologica). E mi

domanda se il nazismo sia un'iniquità solo perché è stato sconfitto dalle forze democratiche; o se le Brigate rosse siano «bande di delinquenti solo perché minoranze e perdenti».

Ebbene, a *dover* dare risposta *positiva* a queste domande *non* sono i miei scritti, bensì è la logica di fondo che sostiene la cultura del nostro tempo, la cultura cioè in cui credono anche questi miei critici. Se la verità non esiste, ed esistono soltanto delle fedi, che una fede abbia più valore di un'altra non è una verità; e il valore di una fede è unicamente la sua capacità pratica di eliminare le fedi che la contrastano. Ciò vale anche per la fede cristiana, che ha sempre meno valore, appunto perché la sua capacità di trasformazione del mondo è ormai incomparabilmente inferiore a quella della fede scientifica.

La violenza non è semplicemente forza bruta. Da millenni la forza bruta è rimasta la forma più debole di violenza. La forma più potente, in grado di controllare ogni altra forma di violenza, è diventata ormai l'organizzazione della razionalità scientifico-tecnologica. E i due poli mondiali di questa organizzazione sono gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica.

Divenuti invincibili rispetto al resto del mondo, appartiene alla logica essenziale della sopravvivenza la loro volontà di perpetuare questo privilegio. In un mondo sempre più armato e inquieto e il cui incremento demografico è sempre meno controllabile, le due superpotenze possono mantenere la distanza che hanno messo tra sé e gli altri solo aumentando la propria forza. E solo aumentandola con eguale intensità, per evitare che lo squilibrio dia al più forte la possibilità di chiudere definitivamente i conti col più debole. Se la sopravvivenza della razza umana deve richiedere la distruzione di una parte di essa, USA e URSS sarebbero gli ultimi a soccombere. La tensione è quindi inevitabilmente richiesta dalla loro volontà di sopravvivere, che è la volontà più forte oggi esistente sulla terra. La violenza più potente.

Contro di essa *si infrange* l'enorme ondata delle violenze perdenti e controllate dall'"ordine" planetario che USA e URSS riescono a imporre. Le violenze perdenti agiscono in nome dell'"eguaglianza", della "libertà", del "valore" e della "dignità" dell'uomo, del "senso religioso della vita". In nome dello "spirito".

Sono destinate a essere perdenti.

Per distruggere il dominio tecnologico della terra, organizzato da USA e URSS, esse non possono agire senza un piano comune, senza cioè organizzarsi per realizzare il piano e renderlo il più efficace possibile.

Ma la forma più efficace di organizzazione oggi esistente è appunto quella sperimentata dalle due superpotenze nel controllo tecnologico del pianeta.

Se lo “spirito” si organizza contro la tecnica e riesce a distruggerla, non è più “spirito”, ma organizzazione e tecnica. Ciò che si produce non è la vittoria dello “spirito” sulla tecnica, ma un metabolismo della struttura tecnologica, la quale, in questo ricambio di energie, permane e anzi si rafforza.

E se lo “spirito” rimane “spirito”, senza piano e organizzazione efficaci, gli manca il requisito fondamentale per prevalere sull’organizzazione tecnologica.

Ma anche il metabolismo della struttura tecnologica – cioè la sostituzione, all’interno di questa, dei privilegiati con i diseredati – è estremamente improbabile. La volontà di sopravvivenza che guida la politica USA-URSS mira appunto a impedire quel metabolismo, avendo a disposizione, per impedirlo, la forza più potente.

Si osserva di continuo che i mezzi impiegati dalle due superpotenze per armarsi potrebbero bastare per risolvere il problema della fame nel mondo.

Se l’osservazione intende valere come progetto operativo, è molto ingenua: i privilegiati dovrebbero disarmarsi per nutrire le masse mondiali che, appena ne avessero la forza, esproprierebbero e distruggerebbero coloro che li hanno nutriti.

Investendo le loro ricchezze per eliminare la fame nel mondo, USA e URSS si troverebbero, da un lato, disarmati o fortemente indeboliti, e dall’altro continuerebbero a controllare i mezzi di produzione da cui dipenderebbe la sopravvivenza delle masse mondiali. E si crede proprio che queste ultime continuerebbero a lasciare in mano altrui il proprio destino – in mano a chi, ormai, non avrebbe più la forza di tenerlo stretto?

Esisterebbero allora, per le masse, le condizioni reali e non utopiche per appropriarsene. Per USA e URSS risolvere il problema della fame mondiale a scapito della loro potenza significa il suicidio.

L’ordine planetario USA-URSS è la forma più potente di violenza che mai sia esistita. Ma nella civiltà del nostro tempo la condanna di questa estrema violenza non può avere verità e valore. I “dissidenti” sono figli del nostro tempo. Non riescono a comprendere che la loro dissidenza è solo il tentativo della violenza più debole di soppiantare la più forte.

La cultura, oggi, protesta ancora contro la forza e la violenza. Certo, si è giunti anche a ravvisare l’origine della violenza nel più lontano passato della stessa cultura occidentale: nella forma metafisica della cultura, che vede nel mondo un senso definitivo e incontrovertibile, una verità assoluta e imm modificabile. In questo disincanto, la “verità definitiva” appare come la maschera della volontà di potenza: per

liberarsi dalla violenza ci si deve innanzitutto liberare dal mito della “verità definitiva”.

Ma perché ci si deve liberare dalla violenza? Per quanto scandalosa possa apparire la tesi, diciamo che la nostra cultura non è, non può essere in grado di rispondere a questa domanda. Se il mondo non ha un senso immodificabile, l’etica non ha più alcun valore assoluto da prescrivere, ma può descrivere soltanto i valori storici ai quali di volta in volta le società umane si adeguano. Ma un valore è storico proprio perché sorge e tramonta.

Il valore dell’uomo, ad esempio. L’uomo, in quanto uomo, non è stato sempre un valore. Lo è stato soltanto come membro del clan, come padrone, come greco, come *civis romanus*, come borghese, come europeo. Per il cristianesimo tutti gli uomini hanno valore perché sono figli di Dio. Ma il cristianesimo è una fede, cioè volontà che il mondo abbia un certo senso piuttosto che un altro. E anche la fede è un valore storico che sorge e tramonta. I sintomi che il cristianesimo sia alla fine sono molti (nonostante i sintomi apparenti del contrario).

Se il mondo non ha un senso definitivo e incontrovertibile, ciò che rende valore un valore non è altro che la sua *forza* di valere contro altri valori. Vale perché vince. *Soltanto* perché vince. La vittoria e il dominio sono la violenza riuscita. Ci sono anche le violenze che hanno vita e raggio brevi. Sono i valori falliti. La forza che oggi si predispone a dominare ogni altra forza sulla terra, e a renderla un valore fallito, è l’organizzazione scientifico-tecnologica della vita umana. Essa è la violenza suprema.

Ma la parola “violenza” non può più avere un significato negativo. La violenza è qualcosa di negativo solo se esistono i limiti inviolabili. Ma come potrebbe esserci un inviolabile se non esiste un senso immodificabile del mondo? Non esistendo questo senso, tutto è violabile. La violenza è qualcosa di negativo solo se fallisce.

La cultura, oggi, protesta ancora contro la forza e la violenza. Stenta ancora a capire sé stessa. Stenta a capire che la cultura autentica è proprio la forza vincente, la violenza vincente. La cultura protesta contro la forza proprio perché non ha forza. Difende i valori perdenti contro i valori vincenti. La forza vincente è invece la violenza che sa liberarsi dalle violenze più deboli.

Ma questo vuol dire anche che ogni critica alla cultura dominante esprime valori non dominanti, valori perdenti, che dunque non sono cultura autentica.

La cultura è infatti coltivazione. Nella forma tradizionale della cultura dell’Occidente, la coltivazione ha lo scopo di produrre buoni frutti. Sono “buoni” perché si adeguano e si accordano con il senso vero del mondo. Ma oggi un frutto non è “buono” se corrisponde a quel senso, ma se corrisponde al libero progetto della coltivazione. La

coltivazione che ha la forza di dominare gli altri metodi di coltivazione della terra e i cui frutti si fanno preferire a ogni altro tipo di frutto, la forza e la violenza vincenti, dunque, sono la cultura autentica.

Con tutto questo non si intende suggerire un ritorno alla cura per il senso definitivo e incontrovertibile del mondo.

Nella civiltà occidentale questa cura ha nel suo seno il principio della propria morte inevitabile.

Ma la morte della “verità definitiva” avviene lungo un percorso *sotterraneo* essenzialmente sconosciuto alla cultura occidentale.

Il percorso *visibile* della morte della verità – lungo il quale la cultura moderna crede di celebrare il proprio trionfo sulla cultura tradizionale – è quindi costantemente aperto alla possibilità di ritornare sui propri passi e di imbattersi nella reviviscenza di ciò che credeva di avere definitivamente distrutto.

In un mio libro dedicato al significato radicale della violenza (*Téchne. Le radici della violenza*, cit.) ci si chiede: «Ma, e questo libro non vuol essere l'autentica critica radicale del potere che guida l'intera storia dell'Occidente?» E si risponde: «Certamente! Ma può esserlo, solo in quanto ciò che fa parlare questo libro è qualcosa di diverso dall'essenza dell'Occidente, in cui ogni critica al potere è destinata al fallimento».

CAPITOLO TERZO

La medicina come la malattia

Senza una fede – si dice – non si può vivere.

Sì; ma proprio perché la vita è fede, la vita è errore.

Non semplicemente nel senso che la vita sia lo spazio al cui interno può accaderci di errare, ma nel senso che è proprio in quanto si vive che si erra. La violenza è l'aspetto più visibile dell'errare. La vita è violenza proprio in quanto è fede.

Da sempre e ovunque la vita dell'uomo è completamente immersa nella fede. Giacché, fede, non è soltanto quella religiosa, ma anche tutte le altre infinite forme di fede: anche il senso comune, il "buon senso" degli uomini; anche il non sentire alcun bisogno di Dio; e anche l'amore, l'odio, la volontà di dominio, la poesia, ogni forma di ideologia, di legge e di violazione della legge; e perfino la scienza. È fede anche ciò che la civiltà occidentale ha chiamato "verità". (E l'incredulità e il dubbio non sono che il risvolto di una certa fede, che rifiuta quelle antagoniste ed è in dubbio su quelle che per il momento non la mettono a repentaglio.)

Per evitare l'errore e la violenza dovremmo, allora, cessare di vivere? Uccidere e ucciderci?

No: l'uccidere e il distruggere sono le forme più intense di vita: insieme al generare e al produrre.

Anche nelle lingue indoeuropee le parole che nominano la vita e la violenza sorgono da un fondo linguistico comune. L'antica lingua greca chiama *bíos* la vita e *bía* la violenza; e la parola latina *vis* (così vicina, nella sua struttura, a *vita*) significa appunto "vi-olenza".

Attenderemo allora inerti che ci raggiunga il nulla della morte?

Nemmeno: che il nulla possa raggiungere le cose è la fede che ormai guida – evocata una volta per sempre dal pensiero greco – tutte le fedi della nostra civiltà. (Cfr. in proposito, tra gli altri miei scritti, *Essenza del nichilismo*, cit.)

Che cosa dovremo fare, allora, per evitare l'errore e la violenza?

Ma è proprio necessario che si debba fare qualcosa? Il "fare" è uno dei tanti nomi della vita; e se la vita è errore, anche la domanda «Che fare?» è errore ed è errore rispondervi.

(Ma anche l'inerzia e la rinuncia alla vita sono modi di fare, cioè di vivere.)

Ma, a questo punto, è lecito continuare un discorso di questo tipo? Il mondo si trova nel momento più drammatico della sua storia. In questo dramma è particolarmente grave la situazione in Italia. Ogni sforzo deve allora concentrarsi sui problemi reali che ci assillano. La cultura collaborare alla loro soluzione. E tale soluzione è un modo di promuovere la vita. Perché, allora, perdere altro tempo con questo discorso, dove si sentenzia che la vita è errore e violenza proprio in quanto è fede?

Eppure tutti comprendono che se uno ha bevuto un bicchiere di veleno, non gliene si dà, per guarirlo, un altro mezzo bicchiere. Non gli si dà nemmeno un veleno di tipo diverso; e nemmeno uno meno forte.

E se proprio questa fosse la situazione in cui si trovano le forze che si propongono di risolvere i problemi reali del nostro tempo: la situazione in cui ci si sforza di somministrare del veleno per guarire dall'avvelenamento?

E se il veleno fosse proprio la fede *come tale* – e quindi nel suo esser presente in ogni forma di fede? e si volesse guarire dalle fedi malvage aggrappandosi ancora una volta alla fede, alle grandi e nobili fedi che da millenni riempiono l'animo degli uomini, o alle nuove fedi che sembrano più efficaci per la promozione della vita?

Se non abbiamo troppa fretta di liquidare – prima ancora di averli capiti – discorsi che non ci fanno comodo, si deve innanzi tutto mettere in luce il rapporto tra fede e violenza. Non potrà essere che un cenno, qui – e relativo solo all'aspetto più accessibile del problema.

C'è violenza quando si oltrepassa un limite che non deve essere oltrepassato. Le leggi, i comandamenti, la “voce della coscienza” stabiliscono quali sono i limiti inoltrepassabili.

Il comandamento dice, ad esempio: «Non uccidere». Dal punto di vista del comandamento, l'omicidio oltrepassa un limite inoltrepassabile, perché nell'omicidio l'uomo non viene trattato come uomo, ma come animale, pianta, pietra, manufatto. Da quel punto di vista, infatti, l'uomo è ciò che non deve essere ucciso, sì che l'ucciderlo è trattarlo come non-uomo.

L'omicidio non è quindi semplicemente un'azione, ma è un giudizio che giudica l'uomo e gli dice: tu non sei uomo.

Il comandamento di non uccidere prescrive invece di trattare l'uomo come uomo. Dal punto di vista della legge, la violazione della legge appare insieme come errore, come giudizio falso.

A prima vista, la fede sembra non aver nulla da spartire con la violenza. Aver fede significa credere, riporre la propria fiducia in

qualcosa.

Ma ciò in cui, credendo, vien riposta la propria fiducia, è sempre accompagnato dalla grande ombra del “No”, il grande uccello rapace che si libra silenzioso su tutte le cose affermate dalla fede. Tutto ciò che la fede afferma può essere una preda del “No”: può essere negato da una fede contraria. E ogni modo di vivere conformemente a una certa fede ha lo stesso valore dell’opposto modo di vivere.

A riconoscere tutto questo sono le stesse forme più evolute di fede. Ad esempio, la fede cristiana e la fede scientifica.

L’apostolo Paolo dice che le cose in cui si ha fede sono “invisibili”: *non apparentia*. Non semplicemente nel senso che esse siano assenti dai nostri sensi, ma nel senso che esse non sanno liberarsi dall’ombra del “No”. Appunto per questo nella fede si abita, come scrive l’apostolo, «con timore e tremore».

A sua volta la scienza contemporanea enuncia tutte le proprie leggi “con timore e tremore”, in quanto è consapevole della possibilità della loro smentita. La cultura occidentale è giunta alla convinzione che tutte le conoscenze di cui l’uomo dispone sono incapaci di liberarsi dall’ombra del “No”.

C’è indubbiamente un’enorme differenza tra la conoscenza di cui è fornito un bambino e la conoscenza scientifica. Ma l’una e l’altra hanno in comune l’incapacità di costituirsi come verità assolute e incontrovertibili, come il “Sì” rispetto al quale dilegua ogni “No”. Esistono infiniti gradi in ciò che viene chiamato “ragionevolezza della fede”; ma la distanza tra il grado più alto e quel “Sì” è infinita tanto quanto è infinita la distanza tra quel “Sì” e il grado più basso.

Analogamente, il cristianesimo non crede forse che il più potente dei re e il più umile degli uomini si trovino entrambi alla stessa distanza, infinita, rispetto alla gloria di Dio? Ma essenzialmente più decisiva della gloria di Dio è la gloria del “Sì”, giacché solo per quest’ultima la gloria di Dio potrebbe non essere minacciata dall’ombra del “No”. La minaccia, dunque, cui è sottoposta ogni fede.

Ciò in cui si ha fede è dunque invisibile, oscuro, esposto alla minaccia del “No”. Ciononostante la fede ripone in esso la propria fiducia. Cioè lo tratta – lo vuole – come visibile, chiaro, sottratto alla minaccia di ogni “No”: lo tratta come verità assoluta, incontrovertibile, indubitabile.

Come l’omicidio dice all’uomo: «Tu non sei uomo», così la fede (ogni fede) dice all’oscuro: «Tu non sei oscuro». Dice a ciò che è minacciato dal “No”: «Tu sei sicuro». Dice alla non-verità: «Tu sei verità».

La fede oltrepassa, così, il limite che trattiene l’oscuro nella propria oscurità e il chiaro nella propria chiarezza. Un limite, anche questo, che

non deve essere oltrepassato. Ma la violenza è l'oltrepassare i limiti inoltrepassabili. La fede è quindi, proprio in quanto fede, violenza.

La fede oltrepassa un limite inoltrepassabile proprio nell'atto in cui essa stabilisce che certi limiti sono inoltrepassabili.

All'interno della cultura occidentale, tutte le leggi, i comandamenti, le "voci della coscienza" sono divenuti contenuto della fede, cioè affermazioni esposte alla minaccia del "No". Accade quindi che la legge, che proibendo l'omicidio prescrive di trattare *l'uomo come uomo*, sia insieme, in quanto essa è il contenuto di una certa fede, un trattare *l'oscuro come non oscuro*, il chiaro come non chiaro.

Non solo, ma il limite oltrepassato dalla fede è proprio dal punto di vista di quest'ultima che non deve essere oltrepassato, giacché una fede che proibisce che l'uomo sia non-uomo non può tollerare che l'oscuro sia non-oscuro. È la fede stessa a riconoscere implicitamente di essere violenza.

La legge ha, dunque, la stessa essenza del delitto che essa proibisce: la volontà di oltrepassare ciò che non deve essere oltrepassato, la volontà di trattare qualcosa come se fosse altro da ciò che esso è. Nella legge e nel delitto varia soltanto ciò che subisce la violenza; non la natura della violenza.

Nessuna legge, quindi, in quanto essa è fede, può guarire dall'avvelenamento della violenza: la legge stessa avvelena.

Contro questa conclusione si può obiettare che il problema è male impostato.

Infatti, anche supponendo che la fede (e la legge in quanto fede) sia violenza, è però fuori discussione che la violenza del comandamento di non uccidere è incomparabilmente più sopportabile della violenza dell'omicidio. Non si tratta quindi di guarire dall'avvelenamento somministrando altro veleno, ma di organizzare la vita in modo che il veleno si sia costretti a ingerirlo soltanto a gocce, invece che a bigonce.

È il discorso che vien fatto anche da molti di coloro che hanno fede nella democrazia: la democrazia non è un bene, è il male minore. E, si aggiunge, si diffidi dei progetti che non si accontentano di perseguire il male minore, ma vogliono realizzare nella società il bene e la felicità.

Questa obiezione è senz'altro un'arma che la fede nella democrazia ha a propria disposizione contro la fede nella dittatura. Ma, impugnandola, ci si trova nella condizione di chi, per tenere fuori i ladri, socchiude la porta invece di lasciarla spalancata. Anche se socchiusa, la porta è pur sempre aperta. (E anche la dittatura la lascia

aperta, se non semispalancata.)

La legge, in quanto fede, è una porta socchiusa davanti al delitto. Cioè aperta al delitto. Tenendo in vita sé stessa, la legge tiene in vita l'essenza della violenza, cioè l'essenza della violazione della legge; tiene in vita la condizione fondamentale perché la legge possa essere violata. Nel male minore è covata la condizione fondamentale perché esso possa divenire il massimo male (ossia ciò che è tale dal punto di vista di coloro che credono di sapere che cos'è il male).

La goccia è preferibile al barile di veleno. Certo, per molti è preferibile. (Anche per me – se la cosa può avere qualche importanza.) Ma come la goccia non può essere il rimedio per chi ha ingerito il barile (perché anche la goccia, come il barile, è veleno), così l'uso del veleno (cioè la fede) non può essere il principio per il quale si riesce a ingerire una dose minore di veleno.

E poi: per molti, oggi, la violenza della proibizione di uccidere è certo *preferibile* alla violenza dell'omicidio; ma la *preferenza* è daccapo una fede. Che ne sarà domani di questa fede, quando gli uomini saranno troppi e non ci sarà più posto per loro sulla terra? Per i privilegiati che avranno la forza, la violenza del genocidio non diventerà forse *preferibile* alla violenza del comandamento di non uccidere?

Una forma di fede è la malafede. Incomincio a sospettare che sia abbastanza diffusa tra coloro che, intervenendo pubblicamente a proposito dei miei scritti, li qualificano come un'apologia della violenza.

È vero proprio il contrario. I miei critici seri, e sono parecchi, lo sanno da un pezzo. Nei miei scritti (che in un saggio rivolto a un pubblico di non specialisti non possono proiettarsi che riduttivamente) si mostra che le radici della violenza affondano in un sottosuolo che non può essere esplorato dalla “nostra” cultura.

È appunto per questo che ogni rimedio contro la violenza, proposto dalla “nostra” civiltà, è destinato a fallire. Innanzitutto per quanto si è qui incominciato ad accennare: ogni rimedio è una fede e la fede ha la stessa anima della violenza.

In quanto fedele, l'uomo è l'errante. L'errore è ciò che è e che ha errato. Il latino chiama *erratum* l'errore. E *erratum* può significare *ex-ratum*, cioè il separarsi (*ex*), portandosi lontano da ciò che è *ratum*, cioè stabile, fermo – e quindi l'andare errando. La fede è *ex-ratum*.

Ma nella lingua latina ciò che è *ratum* è stabilito da uomini o da dèi. Dalla loro *ratio* (“ragione”: il *ratum* è ciò che la *ratio* stabilisce). Nella parola *ratio* risuona la parola *ars* (“arte”). Il *ratum* è l'artefatto: la sua stabilità è il prodotto di una volontà di potenza (cioè di una fede).

Ma la fede è veramente un errare, perché va errando non rispetto a ciò che è semplicemente *ratum* da uomini o da dèi, ma rispetto a ciò che *sta*, perché né uomini né dèi possono smuovere – e, così stando, riesce a essere la gloria del “Sì”.

Meglio che dalla parola *ratum*, o che dalla stessa parola “verità” (in cui risuona daccapo, come nella parola greca *érgon*, il senso del fare e dell’artefatto), ciò che *sta* è nominato dalla parola *de-stino*, nella quale è visibile appunto il senso della radice indoeuropea *stha*: lo stare. Gli astri della fede e della vita vanno errando lontano dal destino. Ma il destino attende il tramonto dell’errare.

CAPITOLO QUARTO

Il démon e il destino

Quando, nell'estate del '79, i mezzi di informazione hanno ricordato alla gente che dieci anni prima i primi uomini erano sbarcati sulla luna, la notizia è stata accolta con indifferenza. Probabilmente contribuiva ad accrescere la delusione. Veniva in mente a molti che il vero senso della commemorazione se lo erano già dato i fatti: il preoccupante ritorno dello Skylab sulla terra – il primo, sembra, di una lunga serie.

Questa delusione è stata intesa come un altro segno del disagio che un poco alla volta le masse sembrano riprovare nei confronti del progetto di organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza.

Si afferma anche che a questo disagio – favorito dall'incertezza con cui tale progetto affronta la crisi economica – corrisponde il ritorno delle masse a certi grandi valori della tradizione occidentale, soprattutto a quello religioso.

Ma con questo tipo di interpretazione ci si comporta come un cattivo osservatore che, guardando un viandante per un sentiero di montagna, dica tra sé: «Costui ora va dritto. Ma ora ha cambiato direzione e va a destra. E ora ha cambiato di nuovo e torna indietro».

Il cattivo osservatore non sa in che modo i sentieri di montagna conducano i viandanti.

Non sa come si snoda il Sentiero lungo il quale cammina la storia dell'Occidente e che nel suo ultimo tratto è costituito dalla civiltà della tecnica.

All'imboccatura e sul primo tratto del Sentiero stanno la filosofia e il cristianesimo.

La scienza è dominio del mondo prima ancora di essere tecnica. Ma anche la pura fede interiore del cristianesimo (la Chiesa dei Santi, in contrapposizione alla Chiesa dei Cesari) è dominio del mondo (anche la filosofia è dominio del mondo).

La cultura che critica la civiltà della tecnica ha diffuso un clima di suscettibilità mal riposta: basta parlare di dominio e di volontà di potenza, perché subito ci si straccino le vesti.

Non si vuole nemmeno incominciare a discutere. Si sente dire frequentemente, in campo marxista, che la richiesta di "fondamenti",

a proposito della ribellione allo sfruttamento del proletariato, è soltanto una perdita di tempo. Volendo risparmiare questo tempo, si toglie al proletariato, oltre che il prodotto del suo lavoro, anche l'intelligenza.

Ma l'“intelligenza”, oggi, non consiste nel fornire i “fondamenti” elaborati dalla tradizione filosofica, ma – come già si è incominciato a dire nelle pagine precedenti – nel rendersi conto che la cultura occidentale non può disporre più di alcuna valida critica al dominio e alla volontà di potenza, che non sia un dominio e una volontà di potenza più forti.

Il proletariato “ha torto” sin tanto e proprio perché è sfruttato. Il terrorismo “ha torto” perché – nonostante la tragedia di coloro che lo subiscono – ha una capacità di dominio incomparabilmente inferiore a quella delle istituzioni che vorrebbe travolgere. Nei paesi dell'Est il capitalismo “ha torto” perché si è lasciato soppiantare dalla società comunista.

La forma di volontà di potenza che ormai domina ogni altra è l'organizzazione scientifico-tecnologica della terra. Perché non deve manipolare gli uomini e ridurli alla propria misura? Perché dev'essere il mondo costruito dalla scienza ad assumere l'uomo come misura e non viceversa? Perché l'uomo non dev'essere sfruttato come si sfruttano le miniere?

Affidare all'indignazione la risposta a questa domanda è troppo poco. E pericoloso per quelli stessi che si indignano. Come se per migliaia di anni gli uomini non fossero vissuti senza avvertire questa indignazione. E come se l'indignazione non potesse ritornare nell'oscurità!

Il cattivo osservatore dice dunque: c'è nelle masse una tendenza a ritornare ai valori religiosi. Sì, c'è; ma nel senso in cui c'è la risacca, che però non riesce a invertire la direzione delle onde dall'alto mare verso riva.

Il cristianesimo vuole salvare l'anima, perché, come altre religioni, crede che questo sia il vero modo di dominare il mondo. La volontà di salvezza è una forma di volontà di potenza. Ma è anche una forma estremamente più debole di altre.

Se in questi ultimi tempi è avvertibile la risacca del disagio delle masse nei confronti dell'organizzazione tecnologica della terra, nei primi tre quarti del nostro secolo è venuta invece violentemente alla superficie, nella coscienza delle masse occidentali, la delusione millenaria per le promesse di felicità e di salvezza che, agli occhi di questa coscienza, il cristianesimo non ha saputo mantenere. Ritornare ai valori religiosi è regredire a una forma più debole di volontà di potenza.

A meno che, nel ritorno, non si faccia innanzi la fede che muove le montagne. Il criterio che per Gesù stabilisce l'autenticità della fede è omogeneo al criterio che dal punto di vista della scienza stabilisce il carattere scientifico di un'operazione: la capacità di trasformare il mondo (muovere le montagne).

Ma se la fede che muove le montagne non si fa innanzi, è l'operazione scientifica a rimanere oggi l'unica forza capace di muoverle e, anche, di avviarsi lungo la strada dove si muovono i cuori.

La sensazione che la scienza non abbia nulla a che fare col cuore dipende soprattutto dall'incapacità della scienza contemporanea di cogliere il senso della propria essenza.

La cultura umanistica non comprende che il proprio tratto essenziale – la volontà di potenza – trova la sua realizzazione più radicale e coerente nell'organizzazione tecnologica della terra; ma, a sua volta, la cultura scientifica non riesce a comprendere che la propria rottura con la grande tradizione filosofica dell'Occidente non significa l'abbandono dell'essenza di questa tradizione, ma l'abbandono di ciò che, in tale tradizione, impedisce all'essenza di dominare.

Che cosa significa dominare le cose della terra?

Da tempo la risposta è che dominare è immobilizzare.

Nella storia dell'Occidente ogni lotta contro il dominio è lotta contro l'immobilizzazione delle cose.

È in questo senso che la borghesia europea lotta contro l'assetto feudale, la democrazia contro l'assolutismo, il comunismo contro i rapporti di produzione capitalistici, il libero pensiero contro l'insegnamento della Chiesa, l'arte moderna contro i canoni del bello. Nel pensiero di Heidegger l'equazione tra dominio e immobilizzazione trova una delle sue espressioni più profonde.

Eppure, l'immobilizzazione è soltanto una conseguenza del dominio.

Si immobilizza solo ciò che è *in movimento*, che sfugge, va e viene. La forma più immediata del dominio è l'afferrare con la mano. Ma l'afferrare è un fermare ciò che sta muovendosi.

La cultura occidentale è persuasa che il dominio incominci con l'afferrare e che il movimento delle cose sia il presupposto "naturale" con cui l'uomo deve fare i conti. Il movimento è "natura".

Nella parola latina *natura*, come nella parola greca *physis* (che viene appunto tradotta con "natura") è esplicitamente presente il senso del crescere, del generarsi, cioè del movimento.

Che il movimento *non* sia "natura", ma sia, proprio esso, come movimento, il prodotto originario del dominio, l'immagine originaria

evocata dalla volontà di potenza, questo è un pensiero *completamente estraneo* alla coscienza che l'Occidente ha di sé.

Per la prima volta e una volta per tutte nella storia dell'uomo, la filosofia, in Grecia, ha evocato il "mondo", cioè il luogo in cui le cose sono in movimento.

Ma se il *destino* di *tutte* le cose, dalle più umili alle più grandiose, è di essere radicate al loro suolo, ferme, non trasformabili, non producibili e non distruggibili, non creature di un dio, non manipolabili, allora esse sono, appunto, l'inafferrabile, il non dominabile, il necessario, l'eterno. Il destino è l'impossibilità del dominio.

Ma una di queste cose è la volontà di dominarle tutte.

Un *démone* gigantesco, che contiene in sé l'intera vicenda dei mortali e il suo culminare nella storia dell'Occidente. Non potendole sradicare dal loro suolo, il *démone* sogna il loro sradicamento.

Prive di radici esse scorrono, nel sogno, sulla superficie del mondo e si lasciano afferrare. Tutte. Gli alberi, le pietre, gli animali, gli uomini, il loro cuore. E poi la luna, i pianeti, le galassie, la gioia dell'animo.

Nel sogno del *démone*, le cose sono dapprima afferrate da dio, da ultimo dalla tecnica fondata sulla moderna scienza della natura. Il *démone* è l'essenza dell'Occidente. Essa, da sempre presente nell'esistenza dei mortali, appare esplicitamente per la prima volta con l'ontologia greca; giunge al culmine con la civiltà della tecnica.

"*Démone*" significa, nel suo *étimo* greco, "separatore".

La separazione delle cose dal loro suolo – l'evocazione del mondo come luogo del movimento – è la *follia estrema* che possa apparire nel Tutto.

Ma è la follia che si struttura secondo le grandi forme della razionalità occidentale. Non teme le critiche dello "spirito" contro il dominio scientifico-tecnologico della terra (non teme nemmeno l'incapacità della scienza di cogliere il proprio senso).

Il *démone* sogna, ma ormai tutta la terra vive secondo questo sogno. «I dormienti» dice Eraclito (fr. 75) «sono artefici e cooperatori delle cose che accadono nell'universo.»

Può essere, questo, il tempo in cui la follia raggiunge il suo culmine e, insieme, incomincia a mostrare il suo volto al di là di ogni critica che la nostra cultura rivolge alle varie forme di "alienazione" e di "follia" da essa individuate nella storia della civiltà.

CAPITOLO QUINTO

Pregare, carpire

Già nel linguaggio la preghiera, rivolta a dèi o a uomini, è intesa come volontà di dominio. Già nel linguaggio; cioè prima ancora che esso costruisca, con le sue parole, teorie intorno al senso del pregare; ossia già nel modo stesso in cui il linguaggio costruisce le proprie parole.

In questa costruzione il linguaggio è la più antica delle teorie, la più antica interpretazione del senso del mondo e quindi anche di quell'aspetto del mondo che è la preghiera.

Se si legge da destra a sinistra il tema del verbo latino *prec-or* (da cui l'italiano "prego"), si ottiene una forma di metatesi del verbo *carp-o*, che significa "spiccare", "strappare una parte dal tutto", e sul quale si forma il nostro "carpire".

È singolare che nella lingua greca manchi una parola con struttura analoga a quella del latino *prex* ("preghiera") e che nella lingua latina manchi una parola con struttura analoga al greco *praxis*. Per lo più, *praxis* significa "azione", cioè l'agire che modifica e controlla il mondo; ma compare anche, per esempio in Democrito e Platone, col significato dell'"esigere" e del "riscuotere". Il presentarsi, per esigere la riscossione di qualcosa che si vuole, sta al fondo del senso del pregare. Si può cioè avanzare l'ipotesi che la divaricazione di senso che si è prodotta tra *prex* e *praxis* emerga da un fondo semantico comune. La similarità strutturale delle due parole lo conferma.

Una similarità che forse è presente anche tra *prex* e il tema dell'aggettivo greco *plek-tikòs*: "che batte; che trasporta ed eccita e impressiona i sensi". La *prex* (forse affine, quindi, anche alla parola greca *plek-tér*, "plettro") è il plettro che batte sulle corde dell'ascolto di colui al quale essa si rivolge.

In un senso abissalmente diverso da ogni critica che è stata rivolta alla volontà di dominio, questa volontà appare, nei miei scritti, come la follia estrema, l'alienazione più profonda che possa accadere nel Tutto. La preghiera è una delle forme fondamentali di questa follia e alienazione.

Nel Vangelo di Marco, Gesù indica la condizione essenziale che rende efficace sino all'onnipotenza la preghiera: non avere alcun dubbio nel cuore, ma credere che quanto viene domandato a Dio accadrà.

«In verità vi dico che se qualcuno dirà a questa montagna: "Togliti

di là e gettati nel mare”, e non avrà alcun dubbio nel suo cuore, ma crederà che quel che dice s’abbia a compiere, questo si compirà. Perciò vi dico: tutte le cose che chiedete nella preghiera, abbiate fede di ottenerle, e le otterrete.»

Si prega per ottenere. «Chiedete e vi sarà dato.» Il pregare è un modo di comandare e di prendere. Nelle lingue indoeuropee anche il modo verbale della preghiera, oltre a quello del comando, è all’imperativo.

Sono appunto all’imperativo tutti i verbi della grande e unica preghiera insegnata da Gesù, il *Padre nostro*. Giacché è solo all’interno del senso di questa preghiera essenziale che si possono chiedere a Dio tutte le altre cose: che la montagna sia gettata nel mare e il fico maledetto si secchi.

Ma è anche rilevante che Gesù indichi (*Mr.* 11, 20-26) la condizione dell’efficacia della preghiera proprio in relazione alle parole con le quali Pietro, il giorno successivo alla maledizione del fico, gli fa osservare che la pianta è seccata. Gesù *risponde* che la fede che rende onnipotente la preghiera è quella stessa potenza che a lui ha consentito di seccare la pianta maledetta. Gesù afferma cioè che i suoi miracoli sono preghiere rivolte a Dio con la fede che muove le montagne. Chiunque, pregando, abbia questa fede, possiede la stessa potenza dominatrice del Cristo.

Eppure, stiamo dicendo, il contenuto essenziale e insuperabile di ogni preghiera cristiana è quello indicato da Gesù, nel Vangelo di Matteo e di Luca, nel *Padre nostro*. La moltiplicazione delle domande è controllata dal senso della preghiera fondamentale, anche perché quest’ultima si rivolge a Dio sapendo che egli «sa ciò che vi occorre anche prima che glielo domandiate».

Ma questa preghiera si raccoglie attorno a due poli che sono in contraddizione tra loro.

Il primo è espresso dal versetto: «Sia fatta la tua volontà» (che si amplifica e articola nel «sia santificato il tuo nome» e nel «venga il tuo regno»); il secondo, dal versetto: «Rimetti a noi i nostri debiti», cioè dalla invocazione che sia fatta *la nostra* volontà di essere sollevati dal debito (ed esser così sollevati vuol dire anche avere il pane quotidiano, non essere indotti nel pericolo della tentazione ed essere liberi dal male). Dapprima la preghiera si rimette completamente alla volontà del Padre; ma poi fa presente la volontà di chi prega.

Non si può intendere infatti che la volontà del Padre sia *senz’altro* di rimettere i nostri debiti; visto che li rimette «così come noi li rimettiamo ai nostri debitori»; e che questo accada dipende, secondo Gesù, da noi. Subito dopo l’esposizione della preghiera, Gesù commenta infatti che se noi non perdoniamo agli uomini, nemmeno il

Padre celeste perdonerà noi. Che dunque ci sia dato il pane quotidiano, siano rimessi i nostri debiti e siamo liberati dal male non è, semplicemente, ciò che la volontà del Padre vuole, ma è ciò che noi vogliamo che sia voluto dalla volontà del Padre.

Se non nutriamo alcun dubbio nel cuore, ma abbiamo fede che il Padre voglia darci tutto questo, allora – come per le montagne che si gettano nel mare – tutto questo ci sarà dato da lui.

(Ma proprio perché domandiamo a Dio di rimettere i nostri debiti *come* noi li rimettiamo ai nostri debitori, il non avere alcun dubbio che ci saranno rimessi è insieme il non aver alcun dubbio che noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori, sì che la potenza della preghiera presuppone il retto agire di chi prega.)

Quando invece si dice a Dio: «Sia fatta la tua volontà», non gli si può presentare nemmeno il più ridotto o il più essenziale elenco di richieste.

A questa situazione – che corrisponde a ciò che abbiamo chiamato il “primo polo” del *Padre nostro* – pensa Kierkegaard quando scrive che la preghiera ingenua tende a farsi sentire da Dio, mentre «la vera situazione della preghiera non è quando Dio sta ad ascoltare ciò che noi Gli domandiamo; ma quando chi prega persevera fino a che sia egli colui che ascolta, che ascolta ciò che Dio vuole» (*Diario*, 1846, VII A 56).

Ma è al “secondo polo” che fa riferimento Kierkegaard quando invece scrive che chi «prega con tutta la sincerità del cuore» è «il punto di Archimede fuori del mondo»: «costui muoverà la terra» (cioè “le montagne”) (*Diario*, 1848, IX A 115).

Ma lo “stare puramente in ascolto” di ciò che Dio vuole è l’essere assolutamente privi dei piani di cui invece deve disporre chi, facendo leva sul punto di Archimede del sincero pregare, muove la terra, sapendo dove e come farla andare.

La contraddizione tra questi due modi di intendere la preghiera da parte di Kierkegaard rispecchia la contraddizione tra la prima e la seconda parte (tra il primo e il secondo polo) del *Padre nostro*.

Tale contraddizione resta accentuata dal fatto che, proprio perché chi non ha dubbi che gli siano rimessi i suoi debiti, deve averli a sua volta rimessi, proprio per questo la richiesta che i debiti vengano rimessi ha un carattere di *decisione* che non è presente in altre forme di preghiera.

Quando lo schiavo prega il padrone di non mandarlo a morte, vuole salvare la propria vita modificando la volontà del padrone, ma sa che quest’ultimo può sempre rifiutarsi di venire così modificato.

Non così per chi prega il Dio di Gesù: se, avendo rimesso ad altri i loro debiti, non ha dubbi che i propri gli siano rimessi da Dio, Dio non

può più rifiutarsi di rimetterglieli (come non può più rifiutarsi di gettare le montagne nel mare). La preghiera di chi opera rettamente viene così a coincidere con la fede, cioè con la convinzione incrollabile di ottenere ciò che egli vuole: la convinzione che manca allo schiavo che implora per la propria vita, e che si fonda, rispecchiandola in sé, sulla decisione con la quale il buono ha rettamente operato.

Ma la convinzione di ottenere da Dio ciò che si vuole nella preghiera (la convinzione che è la stessa decisione di ottenerlo) è il contrario del rimettersi alla *sua* volontà.

O si vorrà sostenere che, in chi è convinto di operare rettamente, la volontà espressa dalla sua preghiera coincide con la volontà di Dio? ossia che la volontà di Dio coincide con la volontà di coloro che si credono buoni, e che, come possono essere convinti di avere perdonato ai loro debitori, così possono convincersi che i loro progetti di organizzazione della vita nel mondo appartengano al contenuto *essenziale* della preghiera rivolta a Dio – sì che, in questo modo, il “Regno di Dio” verrebbe a coincidere col “Regno” costruito dai credenti che non hanno dubbi nei loro cuori?

E ancora un altro fattore accentua il contrasto tra i due poli della preghiera di Gesù.

Non è infatti possibile riferire al primo polo – «Sia fatta la tua volontà» – la condizione essenziale che rende onnipotente la preghiera (cioè il non aver dubbi che ciò che si chiede accada). Dicendo: «Sia fatta la tua volontà», non si prega Dio di far sì che la sua volontà sia fatta – non si prega Dio di esser Dio. È vero che non si dice a Dio: «Sia fatta la tua volontà», nel senso in cui il padrone, andando incontro agli ultimi desideri dello schiavo condannato a morte, dice agli sgherri: «Sia fatta la sua volontà». Non si è padroni di accordare alla volontà di Dio ciò che essa vuole, ma non si prega nemmeno Dio di procacciarsi ciò che egli vuole. La volontà di Dio è fatta, indipendentemente da ogni preghiera che sia fatta.

Se si pregasse Dio di far sì che la sua volontà sia fatta – se, dunque, si volesse riferire al «Sia fatta la tua volontà» la condizione essenziale che rende onnipotente la preghiera –, accadrebbe questo: che *come*, quando abbiamo dubbi nel nostro cuore, le montagne rimangono dove sono, *così*, se avessimo a dubitare che Dio faccia sì che la sua volontà sia fatta, Dio non andrebbe incontro alla nostra preghiera, cioè *non* farebbe in modo che la sua volontà sia fatta.

Ne verrebbe che l'aver dubbi nel cuore, quando si dice a Dio: «Sia fatta la tua volontà», sarebbe il modo più comodo per sbarazzarsi della volontà di Dio.

Non si chiede dunque a Dio che sia fatta la sua volontà, nello stesso

senso in cui gli si chiede il pane. Ma appunto perché non gli si *chiede* affatto che la sua volontà sia fatta.

Il primo polo della preghiera di Gesù non è cioè una preghiera: è la *decisione* di accettare la volontà di Dio. La decisione, appunto, che è in contraddizione con la decisione in cui consiste la fiducia incrollabile (presente nel secondo polo) di ottenere ciò che si è chiesto.

Ma i due poli della preghiera di Gesù hanno in comune la stessa volontà di dominio. Anche chi accetta la volontà di Dio crede di dominare una regione del mondo: quella costituita dalla sua accettazione.

Sembrerebbe che più indietro di così non si possa andare, che non si possa essere più poveri di chi si limita ad accettare la volontà di Dio.

Eppure, non c'è forse, in questa povertà, una smisurata superbia? la superbia di chi si è assicurato il Regno dei Cieli avendo potuto disporre dell'unica chiave che poteva aprirglielo?

Nella povertà estrema dell'accettazione della volontà di Dio, l'uomo si sente affidato unicamente a sé stesso, assolutamente sovrano della sua povertà. Qui, sovrano e libero, domina assolutamente lo spazio essenziale dove viene decisa la sua salvezza eterna.

Anche le parole della preghiera di Gesù risuonano nella nebbia della follia della volontà di potenza. Come ogni voce dell'Occidente e dei mortali.

Che accade se la nebbia dirada? Svanisce con essa anche ogni voce che in essa risuona, oppure le voci (tutte, alcune) parlano con un timbro nuovo, inaudito?

Che accade, se la nebbia dirada, della parola di Gesù e della sua preghiera?

La risposta a queste domande si mantiene ancora nascosta. In relazione all'ultima domanda, tutt'al più si fa avanti, in prova, con nessuna pretesa, consapevole dei problemi che si aprono, la *possibilità* di ascoltare la preghiera di Gesù non più con i verbi all'imperativo, ma all'indicativo – e non più rivolta al “Padre”, ossia alla volontà di potenza con la quale si cimenta la volontà di potenza dell'uomo.

Non più preghiera, dunque, non più decisione-invocazione all'onnipotenza del “Padre”. Ma parola che nomina ciò che da sempre e per sempre *sta*, mai raggiunto dalla volontà di dominio degli uomini e degli dèi – il *destino*.

(Ma perché parlare della volontà di potenza della dolce e grande preghiera di Gesù, quando la volontà di potenza si presenta nel mondo con le vesti degli orrori più atroci?)

Perché in queste vesti non c'è pericolo che essa possa venire additata come la guarigione dalla malattia; mentre questo pericolo

esiste quando essa si nasconde, ad esempio, sotto le vesti mansuete della preghiera che l'uomo rivolge a Dio.)

All'indicativo, dunque, lasciando apparire il destino: «Viene il tuo regno, è fatta la tua volontà; ci dà il pane quotidiano; rimetti i nostri debiti; ci liberi dal male. Così è».

CAPITOLO SESTO

Il sogno del potere

Richiamiamo, dalle pagine precedenti, questi due punti:

1. *Se ci si mantiene all'interno del modo di pensare della nostra civiltà, allora si è costretti a riconoscere, prima o poi – i ritardi possono essere anche lunghissimi –, che l'unico avversario temibile del potere è un potere più forte.*

2. Il potere più forte oggi esistente sulla terra è l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza, che prende corpo nei grandi apparati bellico-industriali e rispetto alla quale stanno ormai in posizione subordinata tutte le forme tradizionali del potere (costumi dei popoli, autorità, coscienza religiosa, morale, politica, le stesse spinte che a Ovest e a Est si propongono di rovesciare il sistema).

Eppure, *dinanzi al pensiero che si apre oltre i confini della nostra civiltà* (cioè *dinanzi al destino*), il potere mostra il proprio significato autentico e nascosto: appare come un circolo vizioso, un sogno, *il Sogno*. Il circolo vizioso del Sogno.

All'interno del Sogno si distingue la veglia dal sogno; ed è in questa veglia sognata che le forme più deboli vengono sopraffatte dalle forme più forti del potere.

Tutto questo non significa che dunque, al di fuori del Sogno, si debbano rivalutare le forme tradizionali del potere: esse sono state di volta in volta l'incarnazione del Sogno: hanno tentato di essere la forma più forte del potere e, all'interno del Sogno, hanno fallito o stanno fallendo l'una dopo l'altra.

Un sogno, il potere? Un circolo vizioso? Come è possibile sostenere un'affermazione così paradossale, soprattutto se si prescinde – come qui si prescinde – dalle critiche che la tradizione, specie religiosa e filosofica, ha rivolto al potere? (E se ne deve prescindere, giacché esse non sono state altro, a loro volta, che il tentativo fallito di essere ciò che andavano criticando.)

Ecco, in breve, e con tutti gli equivoci della brevità, la *direzione* della risposta (meglio, di un settore della risposta) a queste domande.

Primo passo. Per non essere illusoria, ogni forma di potere sente il bisogno che la propria efficacia venga riconosciuta pubblicamente, ossia che il raggruppamento sociale più ampio possibile riconosca che tale forma ottiene ciò che essa vuole.

Senonché – *secondo passo* –, che il riconoscimento sociale del

potere esista, e quindi il potere abbia ottenuto realmente ciò che esso voleva, *non* è qualcosa di constatabile, osservabile, sperimentabile, ma è il *potere stesso a decidere, decretare* che certi eventi constatabili *siano* il riconoscimento sociale del potere e quindi siano il suo aver ottenuto ciò che voleva. È il potere stesso, quindi, a *decidere* che ciò che accade sia il proprio dominio (cioè il dominio del potere) sulle cose.

Il potere non è incoronato potere da una osservazione spassionata che *veda* la capacità del potere di ottenere ciò che vuole. La mano che incorona il potere appartiene al potere. Così, le vicende che, sognando, rendono il sogno simile alla veglia, sono esse stesse un prodotto del sogno.

Questo, il circolo vizioso del sogno – e del Sogno del potere.

Di questi due passi, il più difficile a comprendersi è il secondo.

Primo passo.

È stato ampiamente esplorato dalla cultura moderna. È infatti il potere a sentirsi reale solo in quanto viene socialmente riconosciuto – e questo “sentirsi” trova appunto nella cultura moderna (che però affonda lontano le proprie radici) la sua formulazione più rigorosa.

Una celebre analisi di Hegel ribadisce che l’esistenza del “padrone” non precede quella del “servo”, ma che il padrone diventa tale solo quando lo si riconosce detentore del potere. Il “servo” (il vinto, l’assoggettato, il suddito) è, innanzitutto, questo riconoscimento.

Ma non è necessario che il riconoscimento del potere sia dato da chi vi è sottomesso. La psicoanalisi, ad esempio, parla dei poteri dell’inconscio, che appunto sono ignorati da chi li subisce. In questo caso il riconoscimento sociale del potere è operato dal pubblico qualificato che è costituito da quanti elaborano e amministrano la scienza psicologica.

Come il padrone ha bisogno del riconoscimento del servo, così Gesù può essere il “Salvatore” – il supremamente potente – solo se la potenza estrema della sua opera viene riconosciuta, mediante la fede, dalle genti. Anche se il suo regno non è di questo mondo, è però un regno, dove il potere dispone delle cose e, alla fine dei tempi, anche di quelle del mondo.

Come è del tutto impotente colui del cui potere nessuno si accorge, altrettanto lo sarebbe un “Salvatore” se le genti non riconoscessero, nella sua opera di salvezza, la potenza che supera ogni altra potenza del mondo.

Ma anche e soprattutto l’operare scientifico è un “padrone” che ha bisogno del riconoscimento del “servo”.

L’elemento caratteristico dell’operare scientifico è che oggi tutti riconoscono la sua efficacia. A differenza dei sortilegi e degli incantesimi del mondo mitico, sulla potenza dei quali sono

consenzienti minoranze sparute; a differenza dell'opera di salvazione di Gesù e delle altre grandi figure religiose, la cui potenza non è riconosciuta da miliardi di persone, invece il potere scientificamente organizzato è riconosciuto oggi ovunque esso si presenti. Chi non lo riconosce è pazzo (in senso scientifico – cioè nel senso che è una minoranza atipica, e quindi irrilevante è la quantità e qualità di potere che essa può esercitare).

La coscienza critica più avanzata, che la scienza possiede oggi di sé, ha spinto sino alla radice del potere il principio che quest'ultimo è reale solo in quanto è riconosciuto: sino al modo, cioè, in cui i “fatti” stessi vengono assunti nella scienza come fatti. (Giacché la struttura dell'operare scientifico è radicalmente determinata da quel modo specifico di elaborazione dei fatti, che è proprio del moderno metodo sperimentale.)

Sin dai suoi inizi, la scienza moderna, prolungando un atteggiamento già presente nell'esistenza dell'uomo, ha tenuto costantemente uniti i concetti di osservabilità e di intersoggettività (o carattere sociale dell'osservazione): il “fatto” è l'osservabile, ma un fatto ha carattere scientifico solo se, in linea di principio, può venire osservato da tutti.

La distruzione atomica di una città è un fatto che conferma le ipotesi della fisica nucleare; ma tale conferma ha valore scientifico solo in quanto esiste un consenso generale circa la sua esistenza. (Dal punto di vista scientifico sono forme di consenso e di riconoscimento sia il comportamento di quanti non subiscono gli effetti dell'esplosione nucleare, sia i corpi inceneriti e deformati dei morti e le urla di dolore, il pianto e le imprecazioni dei sopravvissuti.)

Anche il fatto scientifico è un “padrone” che ha bisogno del riconoscimento del “servo”.

K.R. Popper ha osservato che i fatti sono accettati nella scienza nello stesso senso in cui, in un processo, i fatti che hanno un reale peso giuridico sono quelli che la giuria *decide* siano i fatti realmente accaduti. La ricostruzione dei fatti operata dalla giuria è il loro riconoscimento sociale. Il fatto ricostruito (che ha la potenza di far scattare l'applicazione della legge – sia come legge del diritto vigente, sia come legge delle scienze fisiche) è il “padrone”; la giuria il “servo”.

Senza consenso sociale, dunque, niente scienza e niente potere scientifico.

Perfino il potere con il quale vengono soddisfatti i bisogni fondamentali dell'uomo ha valore scientifico solo se l'esistenza del bisogno e del suo soddisfacimento viene riconosciuta dalla società e non semplicemente da un singolo e da una minoranza – siano pure, questi ultimi, coloro che, come ad esempio gli affamati e i malati, sono essi i portatori dei bisogni.

Secondo passo.

Non è – si diceva – un’osservazione spassionata a *vedere* che il potere è riconosciuto socialmente e che quindi esso ottiene ciò che vuole; ma è il potere stesso a *decidere* che certi eventi siano tale riconoscimento, e quindi a decidere che la disposizione che le cose presentano sia il suo (= del potere) ottenere ciò che esso vuole da loro.

Il padrone ha bisogno del riconoscimento del servo, ma a Hegel sfugge che è il padrone stesso a decidere che un certo evento osservabile abbia a essere il riconoscimento che il servo dà al potere del padrone.

Così come al tipo di epistemologia in cui si muovono Popper e i postpopperiani sfugge che se è la giuria a decidere quali abbiano a essere i fatti realmente accaduti, ossia i fatti che hanno valore giuridico (e quindi, al di fuori dell’analogia, valore scientifico), d’altra parte è il potere del diritto vigente a decidere e stabilire che certi eventi osservabili abbiano a essere il verdetto col quale una giuria decreta quali sono i fatti realmente accaduti.

Difficile, dicevamo, la comprensione di questo secondo passo; anche perché esso è *qualcosa di essenzialmente più radicale* di quell’altro grande tema, anch’esso approfondito dalla cultura moderna, che considera il rapporto inverso a quello illustrato sopra nel “primo passo”: il tema dell’influenza che il potere esercita a sua volta sul riconoscimento sociale del potere (e che è appunto l’inverso dell’influenza che tale riconoscimento esercita sul potere).

In campo politico-economico questo fenomeno è stato rilevato non solo in relazione alle forme assolutistiche dello Stato, ma anche a quelle della democrazia borghese. Il riconoscimento e l’accettazione del potere sono cioè il risultato di una costrizione effettuata dal potere stesso, non solo quando esso è costituito dallo Stato assoluto, ma anche, sia pure in forma più o meno “occulta”, quando il potere è l’organizzazione capitalistica della società e il riconoscimento di esso è costituito dalle varie forme del “libero gioco democratico”. Notissime le analisi con le quali il neomarxismo e la scuola di Francoforte hanno mostrato la pura apparenza della “libertà” del “gioco democratico”.

Ma, stiamo dicendo, per quanto avanzata e spregiudicata, ogni analisi – del pensiero borghese, o marxista, o della coscienza che l’operare scientifico ha di sé – intorno all’influenza del potere sul riconoscimento sociale di esso si lascia sfuggire *il tratto decisivo*.

Cioè si continua a intendere quel riconoscimento come un evento oggettivo e osservabile direttamente, del tutto indipendente da quel *potere dominante*, presente in ogni forma di potere “reale”, che consiste nella *volontà di interpretare* certi eventi come riconoscimento e

consenso sociale circa l'esistenza di certi fatti.

E invece ecco il punto che si tratta di comprendere: che il comportamento sociale esprima consenso (o dissenso), *non* è un evento direttamente osservabile, ma è il risultato di una *interpretazione*, ossia di un atteggiamento teorico che *aggiunge* all'osservabile certe proprietà. L'interpretazione è un "conferimento di senso" che, in base a certe regole, getta addosso all'osservabile un senso non osservabile.

Ma per quanto radicate nel nostro modo di vivere, queste regole e le teorie in cui esse si coordinano non hanno alcun valore di verità assoluta e incontrovertibile. La civiltà del potere (che oggi si esprime come civiltà della tecnica) ha rinunciato da tempo a ogni verità assoluta.

Ne segue che ogni interpretazione non è altro che la *volontà* con la quale *si decide*, con decreto sovrano (sebbene relativamente stabile), che certi eventi abbiano un senso più ampio di quello che essi mostrano in quanto eventi osservabili.

È interpretazione perfino che il pianto esprima dolore e il riso gioia. Si pensi al modo estremamente differenziato in cui riso e pianto sono stati interpretati nella storia. Cioè al diverso senso che *si è voluto* che essi avessero.

Ecco dunque la sequenza da meditare.

Il potere crede di avere un'efficacia reale, solo se esiste il riconoscimento sociale di esso.

Ma che tale riconoscimento esista è qualcosa di voluto da quel potere decisivo (e presente in ogni forma di dominio) che è la volontà di interpretare il mondo.

L'organizzazione scientifico-tecnologica del potere domina oggi su tutta la terra; ma che il suo sia dominio, e incontrastato, è questa organizzazione stessa a deciderlo: appunto perché è essa a decidere – come volontà che interpreta il mondo – che esista quel riconoscimento sociale della sua potenza, che essa crede (e quindi, daccapo, decide, stabilisce) debba essere il vero segno del potere.

Il dominio non è una linea retta che cade su un evento direttamente visibile e lo modifica di fronte a un'osservazione spassionata che constata la modificazione: il dominio è un *circolo*, che non solo stabilisce in che cosa debba consistere il dominio (ossia stabilisce, con decreto sovrano, il significato della potenza), ma stabilisce e decreta di aver ottenuto ciò che voleva. Il circolo vizioso del Sogno.

La volontà di potenza, che come civiltà della tecnica prevale su ogni altra forma di volontà di potenza evocata dalla tradizione, si distingue certamente dal potere che viene esercitato nel sogno. Ma solo per aprire il supremo regno del Sogno. Che quindi non ha alcuna potenza

su ciò che *sta* veramente.

Ciò che sta veramente e che il potere non riesce ad alterare in alcun modo è il *destino*, il cui vero senso si apre al di fuori del Sogno della volontà di potenza.

Il destino è la possibilità del risveglio, che minaccia costantemente il regno sognato (sia esso il regno degli uomini, o il regno di dio).

CAPITOLO SETTIMO

La cosa e la Repubblica

«Non è la coscienza che determina la vita, ma è la vita che determina la coscienza» scrive Marx.

La “coscienza” è l’insieme delle formazioni culturali: religione, morale, rapporti giuridici, filosofia, tutto ciò che per Marx è “ideologia”. È dunque la “vita”, cioè il modo in cui l’uomo agisce e trasforma il mondo, a determinare in ultima istanza il modo in cui egli riflette sulla propria esistenza – e a determinare quindi anche quel genere di riflessione in cui consiste la filosofia.

Questo atteggiamento di Marx, che mira a scoprire nella vita concreta e immediata dell’uomo le condizioni da cui si genera il pensiero filosofico, è largamente presente nella cultura contemporanea. Basta pensare a Nietzsche, a Freud, alla sociologia della conoscenza. Ma già l’idealista Fichte, cinquant’anni prima di Marx, affermava che la scelta di una filosofia dipende da quello che uno è come uomo.

Eppure, gli occhi con i quali Marx guarda la “vita” sono gli occhi di Platone – cioè del luogo attorno a cui si raccoglie tutto il pensiero greco.

Invece di presentarsi nella sua purezza e indipendenza da ogni costruzione ideologica, la “vita” sta dinanzi a Marx con i tratti che una volta per tutte il pensiero greco le ha assegnato. E ciò è accaduto a tutta la cultura occidentale che ha tentato di scoprire la “vita” nella sua immediata e incontaminata purezza.

Ma è anche accaduto qualcosa di ben più decisivo: un poco alla volta, gli occhi con i quali *la “vita” stessa* guarda sono diventati gli occhi di Platone.

Tutti i popoli della terra guardano ormai con questi occhi. Lo spettacolo che ormai sta dinanzi alle masse è greco – anche se le masse non hanno mai sentito parlare della filosofia greca.

Giacché – anche per Marx – la “vita” guarda.

Non è soltanto guardata dai filosofi. Essa è a sua volta un guardare.

Marx usa la parola “lavoro” per indicare l’essenza della “vita”. Il lavoro è «attività conforme allo scopo», attività che mira a trasformare le cose in modo da renderle usabili. In quanto “conosce” lo scopo, il

lavoro è *coscienza* – e anche per Marx la coscienza dello scopo è la “legge” che determina il modo in cui il lavoro si realizza.

Questa coscienza, che dall'interno determina il lavoro, non è la “coscienza” che, come sovrastruttura ideologica, è determinata dal lavoro. Essa è la “vita” che, come “vita”, guarda le “cose”.

Dinge (“cose”) è appunto il termine usato da Marx, quando nel libro primo de *Il capitale* egli mostra che il lavoro ha una «natura generale» che è «indipendente da tutte le forme della società» e che, presente identicamente in ognuna di esse, è «condizione naturale eterna della vita umana».

Una condizione, quindi, che precede e rende possibile il costituirsi di ogni ideologia.

Nella sua “natura generale” il lavoro è l'attività che “scioglie” le “cose” dal “nesso immediato” che le tiene originariamente unite alla terra. Tale scioglimento è la stessa produzione della cosa come bene usabile.

Marx esemplifica così: il taglialegna abbatte l'albero separandolo dal bosco; il pescatore cattura il pesce separandolo dall'acqua; il minatore strappa il minerale dalla sua vena.

L'albero, il pesce, il minerale sono “cose”. Una “cosa” è, per Marx, ciò che si lascia separare dal suo legame originario con la terra. Una cosa è cosa proprio perché è così separabile.

Come sciolta dal suo legame originario con la terra, la cosa appare inizialmente al lavoratore come lo scopo che egli vuole “realizzare”, “produrre”.

E realizzare lo scopo significa, per Marx, “consumare”, ossia distruggere quel legame (cioè l'unione dell'albero al bosco, del pesce all'acqua, del minerale alla vena).

Sciogliendo le cose dal loro legame originario, il lavoro conduce le cose *dal non-essere all'essere*: dal non-essere, che convien loro quando sono solo “presenti idealmente” nella mente del lavoratore come scopo non ancora realizzato, all'essere, che convien loro realizzandosi. Alle cose il lavoro conferisce appunto, scrive Marx, «la forma dell'essere».

Per Marx, dunque, nell'affermazione che il lavoro è produzione, perché è la causa che fa passare una qualsiasi cosa dal non-essere all'essere, si afferma qualcosa che appartiene alla “natura generale” del lavoro e che quindi si costituisce come «condizione naturale eterna della vita umana» indipendente da ogni sovrastruttura ideologica.

Eppure nel *Convito* Platone scrive:

«Ogni causa che faccia passare una qualsiasi cosa dal non-essere all'essere è produzione, cosicché sono produzioni anche le azioni che

vengono compiute in ogni arte, e tutti i lavoratori sono produttori».

A partire da Platone una *cosa* è ciò che si mantiene in un provvisorio equilibrio tra l'essere e il *non-essere*.

Queste due ultime espressioni esistono già nella lingua di Omero; ma è *solo* con la comparsa della filosofia che il “non-essere” viene pensato come negazione del *tutto* e il tutto viene pensato come “essere”, ossia come ciò che ha *niente* fuori di sé.

A partire da Platone, una cosa è ciò di cui si dice che è *ma non era e non sarà*. Ossia era niente e tornerà a essere niente.

Quando il pesce è nell'acqua, l'unione del pesce col fuoco che lo cuoce è ancora niente (sebbene l'unione del pesce con l'acqua esista e magari il fuoco è già acceso). E quando il pesce vien messo sul fuoco, la sua unione con l'acqua è diventata niente (sebbene l'unione del pesce col fuoco esista e l'acqua continui a scorrere).

Solo col pensiero greco viene condotta nel linguaggio questa rete di rapporti che unisce in modo determinato l'essere e il *niente* ai colori, ai suoni, alle qualità della terra, e da questa unione ottiene ciò che noi, uomini dell'Occidente, intendiamo per “cosa”.

Ma è proprio perché la “cosa” è pensata come equilibrio provvisorio tra l'essere e il niente che il proposito di dominarla, producendola e distruggendola, acquista una radicalità mai prima posseduta. Infatti, “produrre” significa ora “far passare dal niente all'essere”, e “distruggere” significa “far passare dall'essere al niente”. Ed è appunto secondo questi significati che si costituisce la vita.

La civiltà occidentale guarda il senso della “cosa” con gli occhi dei greci, ma crede di aver dinanzi qualcosa di “naturale”. Così come il capitalismo crede che i rapporti di produzione capitalistici siano “naturali” e non il risultato di un accadimento storico.

Proprio perché Marx intende la “natura generale” del lavoro come indipendente da ogni sovrastruttura ideologico-culturale, egli mostra di non avere alcun dubbio sul significato della parola “cosa”. (Questa sua sicurezza è condivisa da tutti i pensatori dell'Occidente – anche da coloro che, come Heidegger, mettono in questione il senso della “cosa”).

Il lavoro si costituisce infatti come relazione alle cose, sì che il significato dell'esser-cosa (la separabilità cioè della cosa dal suo legame originario con la terra) si presenta anch'esso, nel discorso di Marx, come «condizione naturale eterna della vita umana».

Marx non sospetta neppure che questo significato possa essere apparso solo a un certo punto dell'accadere del mondo.

Ma le cose, con cui il lavoro ha a che fare, appaiono come “cose” *non soltanto* al pensatore che riflette sull'essenza del lavoro: appaiono come “cose” *anche* al lavoratore.

Quando il taglialegna lavora, è perché egli ha a che fare con alberi, e non con pesci, che egli compie certe azioni e non altre.

Il senso, che l'albero ha per lui, stabilisce e determina le azioni che egli compie quando lo taglia. E soltanto quelle. E il senso, che per lui ha il pesce, stabilisce e determina le azioni che egli compie quando lo cattura. E soltanto quelle.

Orbene, al taglialegna l'albero appare *diverso* dal pesce, dal torrente, dal sentiero di casa. Ma l'albero, il pesce, il torrente, il sentiero, la casa gli appaiono, ognuno, come *una delle cose* con cui egli ha a che fare. Ognuno appare nel suo *non essere gli altri*; ma appunto per questo ognuno appare al taglialegna come un *che*, una *cosa*.

Ognuno, ad esempio l'albero, non gli appare semplicemente come *albero*, ma anche come *una cosa*. Come l'albero mostra al taglialegna il proprio senso, cioè il suo *esser-albero*, così la cosa gli mostra il proprio senso, cioè il suo *esser-cosa* (quell'esser cosa che è un albero).

E ogni cosa del mondo del taglialegna è, appunto, una cosa. Anche nella lingua italiana la parola "cosa" conserva quel significato estremamente ampio, che ci consente di chiamare "cose" anche gli uomini e perfino Dio.

Ma proprio perché tutte le cose del suo mondo appaiono al taglialegna come "cose", ne viene che il senso, che per lui ha l'esser-cosa, stabilisce e determina *tutte* le azioni che egli può compiere durante la sua vita.

Non solo, ma stabilisce e determina addirittura tutte le azioni e le opere di un popolo, se il senso che per questo popolo ha l'esser-cosa è lo stesso di quello che si mostra al taglialegna.

Se infatti l'apparire dell'albero, del pesce, del sentiero determina certe azioni che di volta in volta si rivolgono a ognuno di essi, allora il senso dell'esser-cosa, presente in ognuno di essi, stabilisce e determina non soltanto questo o quel lavoro, questo o quel modo di vivere, ma *tutto* il lavoro, *tutta* la "vita" che guarda quel senso.

L'intero operare di un'epoca storica è stabilito dal senso che ha per essa l'esser-cosa da parte delle cose.

Il senso di ciò che chiamiamo "cosa" non è infatti costante.

Crediamo che lo sia perché un unico senso della cosa è giunto ormai a dominare i popoli della terra: *il senso greco della cosa*.

La *Repubblica* non è semplicemente un grande dialogo dove Platone ha vagheggiato l'utopia di uno Stato governato dai filosofi: la civiltà occidentale – la gigantesca vicenda di fatti e di eventi che costituiscono la civiltà oggi dominante sulla terra – è la Repubblica fondata da Platone. Egli è il seminatore dell'Occidente.

Non è mai apparso nulla che, come la *Repubblica* – *Res publica*, "cosa

pubblica” – di Platone, sia riuscito a essere così lontano dall’utopia e così presente e dominante nella vita dell’uomo. Appunto perché il senso dell’esser-cosa, stabilito dal pensiero greco, è lo spazio all’interno del quale un poco alla volta si sono portate tutte le azioni e le opere dei popoli.

La civiltà della tecnica è il modo in cui oggi domina il senso greco della cosa.

Qui è il lavoro stesso, il lavoro dei popoli, che non si limita a esser guardato dagli occhi dei greci, ma guarda esso stesso con questi occhi e vede ovunque il senso greco della cosa.

Domandare quale sia *la verità* di questo senso non è allora domandare quale sia la verità della nostra civiltà? Il “démone” dell’Occidente è il senso greco della cosa. Ciò che per gli abitanti dell’Occidente è l’evidenza suprema – l’uscire e il ritornare nel niente, da parte delle cose – è il contenuto della follia estrema. Ma la nostra civiltà ignora il senso autentico della follia.

CAPITOLO OTTAVO

Autòmaton, automa

“Automa”: una delle parole più ambigue.

Se oggi diciamo di un uomo che è un automa, intendiamo che si muove senza coscienza e volontà, spinto da una forza esterna: come avviene nelle macchine costruite sin dall'antichità, che imitano i movimenti dei viventi e che vennero chiamate “automi” soprattutto con la comparsa dell'opera del matematico Erone di Alessandria (I-II secolo d.C.), *Sugli automi*.

Ma “automa” proviene dall'antica parola greca *autòmaton*, che significa “ciò che si muove e agisce da sé, di proprio impulso, spontaneo”, e, anche, “la spontaneità del bramare, del tendere e dell'intendere”. Tale parola è riferita alle piante, agli animali, ai fiumi, agli eventi, agli uomini, alla morte.

È così accentuato, in questa parola, il senso del non aver bisogno di nient'altro che di sé, per accadere ed esistere, che *autòmaton* significa addirittura il caso, ossia ciò che *cade* sulla terra senza provenire da alcuna regione dove l'occhio di un dio o di un mortale possa prefigurarlo prima del suo accadere.

L'*autòmaton* è cioè l'assolutamente imprevedibile. Si tratta dell'imprevedibilità stessa della vita. E nella vita il più imprevedibile degli eventi è l'uomo stesso.

Ma l'imprevedibilità della vita e dell'uomo è la fonte più profonda del terrore. Nell'*Antigone* di Sofocle il Coro parla del terrore suscitato dall'imprevedibilità dell'uomo: «Che egli – l'uomo – non segga presso il mio focolare». Ma il focolare del Coro è l'uomo stesso: il terrore angoschia quello stesso che è causa del terrore.

Affinché all'uomo sia consentito sedere presso il proprio focolare, diventando familiare e di casa a sé stesso, è allora necessario che la sua imprevedibilità sia attraversata e dissolta da una luce rassicurante che stabilisca la Regola inderogabile all'interno della quale ogni iniziativa umana deve sorgere e mantenersi.

Quando l'uomo fa dire al suo dio: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza», l'uomo consente a sé stesso di sedere presso il proprio focolare allontanando così da sé il terrore.

Come immagine e somiglianza di Dio, l'uomo non è più *autòmaton* (cioè imprevedibile spontaneità del caso), ma si costituisce come

automa: nel significato fondamentale che questa parola possiede e che si rispecchia (anche impoverendosi) nei congegni meccanici costruiti dalla tecnica e nel progetto della cibernetica di organizzare l'intera esistenza sociale come un unico grande automa.

All'insieme di regole cui è sottoposto l'uomo nell'automatizzazione totale dell'esistenza mediante gli strumenti della scienza e della tecnica moderne, corrisponde l'insieme di regole in cui dio consiste e alle quali l'uomo è sottoposto in quanto è fatto a immagine e somiglianza di dio. L'uomo è automa (e non *autòmaton*) proprio in quanto fatto da dio: in senso analogo, ma fundamentalmente identico, a quello in cui l'uomo è automa in quanto fatto dall'organizzazione tecnologica dell'esistenza.

Ciò non significa che il grande concetto greco-cristiano di creazione sia riducibile al concetto di un dio fabbricatore di congegni meccanici; ma significa che la *volontà* di evocare un dio creatore dell'uomo e della dignità dell'uomo in quanto persona e realtà spirituale, è la stessa volontà che spinge all'automatizzazione tecnologica dell'esistenza: la volontà di superare il terrore dell'imprevedibile e di consentire all'uomo di sedersi presso il proprio focolare; la volontà di controllare l'*autòmaton* mediante l'automa, cioè mediante l'esistente sottoposto alla regola che presiede alla sua produzione e al suo sviluppo.

All'inizio della *Metafisica* Aristotele dice che gli uomini hanno incominciato a filosofare mossi dalla meraviglia: «a quel modo che quanto avviene nei giochi di prestigio sembra un *autòmaton* a coloro che ancora non ne conoscono la causa». Nel testo greco “gioco di prestigio” e “meraviglia” sono costruiti sulla stessa parola: *thàuma*. Al fondo del significato di questa parola sta il terrore.

Se guardiamo verso questo fondo, Aristotele dice che il terrore è provocato dalla convinzione che l'esistenza sia un *autòmaton* e che il terrore svanisce quando si conosce la “causa” di quanto accade, ossia quando ciò che accade è inteso come un automa, ossia come ciò che è sottoposto alla regola in cui la causa consiste.

L'automa è il focolare presso cui l'uomo siede.

Ma l'uomo non ha forse evocato l'intimità dei focolari proprio perché, innanzitutto, ha evocato i turbini che, provenendo dalle lontananze più profonde e inesplorabili, meravigliano e terrorizzano – i turbini in cui l'*autòmaton* consiste?

Al di sotto dell'apparente opposizione dell'*autòmaton* e dell'automa non è forse rintracciabile la loro unità essenziale: il riconoscimento che le cose siano un *andare*, un *cadere*, un turbine (dal quale poi ci si

difende sottoponendolo a una regola)?

E che le cose siano questo andare è proprio un concetto così indiscutibile?

CAPITOLO NONO

Eclissi della filosofia

Nelle società industriali l'importanza della filosofia va progressivamente diminuendo. Ma i cortei di protesta che si sono formati tempo fa in Francia per difendere non solo e non tanto i posti di lavoro degli insegnanti, ma la filosofia stessa e che gridavano: «Niente democrazia, senza filosofia» sono il sintomo di un equivoco, peraltro largamente diffuso nella cultura d'oggi.

La logica della democrazia è infatti la logica del consenso. Appunto come la logica della scienza. Non si tratta di un'analogia: sono la stessa logica. Anche nell'operare scientifico è ormai divenuto chiaro che il criterio ultimo in base al quale si riconosce il carattere scientifico di un asserto non è il contenuto dell'asserto, non è il "valore" del contenuto, ma è l'unanimità (relativa) del consenso che l'asserto riscuote. Il valore sta nel consenso. Così come nella democrazia il criterio ultimo in base al quale si stabilisce il valore di ogni legge è il consenso della maggioranza.

La democrazia, come la scienza, è mito. Il valore e la forza del mito stanno appunto nel fatto che il mito è "creduto" dai più. Dall'inizio della loro comparsa sulla terra, per decine di millenni, i mortali sono vissuti nel mito.

Lungo il fluire sterminato e uniforme del mito, sei secoli prima di Cristo, la filosofia forma un'increspatura che sta già dileguando, una parabola breve che già sta tramontando: dopo l'interruzione, il mito ha ripreso il suo corso. Nella parabola breve è contenuta la storia dell'Occidente.

La storia del mito è la vicenda della sopraffazione dei miti più deboli da parte di quelli più forti. Più forti perché più creduti, perché un consenso più ampio li circonda. L'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è il mito più forte che oggi esista sulla terra.

La parabola breve della filosofia è stata il tentativo di uscire dal mito, stabilendo la verità del senso del mondo, indipendentemente dal consenso.

Appunto questo tentativo della filosofia di uscire dal mito sta giungendo al tramonto; ma anche questo tramonto avviene nell'equivoco.

Al di sotto della decadenza della filosofia nelle società industriali sta lo scontro tra la forma vecchia e la forma nuova della civiltà occidentale, il tramonto della vecchia nella nuova forma. Il tramonto, la morte. Oggi tutti sono capaci di parlare della morte della filosofia. E in effetti le grandi forze che hanno guidato la storia europea – il cristianesimo, l'economia borghese, l'organizzazione democratica dello Stato, la scienza moderna e la sua applicazione alla grande industria – alla filosofia hanno finito col togliere ogni spazio, l'hanno vanificata.

Ma queste forze conoscono veramente il senso di ciò che esse hanno compiuto?

La vanificazione e la morte della filosofia non sono la conseguenza della comparsa di una logica più vera di quella filosofica, ma esprimono semplicemente il fatto che il consenso delle masse è rivolto altrove.

Le critiche che oggi vengono rivolte da ogni parte alla filosofia non hanno alcun valore autonomo, non riescono a togliere di mezzo ciò che vogliono ridurre al silenzio, spesso sono soltanto cattiva filosofia, riescono a mostrare che il tentativo di uscire dal mito è sinora fallito, ma non possono escludere che in futuro riesca.

La morte della filosofia diventa così un'ipotesi scientifica. Cioè un mito.

La forza della critica sta nel fatto, nel puro fatto, che le società moderne raggiungono i loro scopi senza la filosofia, nonostante la filosofia. La filosofia marxista, ad esempio, è stata un impedimento allo sviluppo tecnologico dell'Unione Sovietica (ed è stata un impedimento a quel processo di socialdemocratizzazione del PCI, che è condizione fondamentale perché il PCI partecipi alla guida dello Stato italiano).

Ma proprio perché nella civiltà della tecnica il tramonto della filosofia appare semplicemente come una carenza di consenso, non si può escludere in alcun modo che il fatto della carenza venga a essere sostituito dal fatto contrario, costituito dalla presenza del consenso e di un consenso sempre più ampio. I cortei che in Francia hanno preso le difese della filosofia possono moltiplicarsi all'infinito. Fin tanto che ci si ferma al modo in cui la civiltà della tecnica prende coscienza del tramonto della filosofia, il "ritorno" della filosofia e della costellazione di valori di cui essa è il centro resta una possibilità imminente.

Ma in verità la filosofia sta morendo. Come in verità stanno morendo i valori tradizionali dell'Occidente.

Per imbattersi nella malattia mortale della filosofia non si deve percorrere la "coscienza" del nostro tempo – ossia ciò che il nostro

tempo dice di vedere –, ma si deve scendere nel suo “inconscio”.

È nell'oscurità di questo inconscio che la filosofia rimane senza difesa.

Ma è un'oscurità che il nostro tempo, pur avendo dentro di sé, non riesce a penetrare.

È vero, la filosofia sta morendo: ma come un grande vecchio re sta morendo per una malattia sconosciuta. Attorno al suo corpo immenso che giace inerte ballano i giullari, i mantenuti, i figli, gli amici, i nemici, gli idioti: ognuno è convinto di essere stato lui a dare il colpo mortale. Ma nessuno si accorge di essere “legato”, come tutti gli altri, a una grande spada che nessuno sarebbe capace di brandire e che da lungo tempo sta piantata nel petto del re.

Da lungo tempo: da quando il re è nato. Da quando nasce la filosofia ha la propria morte nel cuore.

Ma è il cuore della madre di tutti gli dèi dell'Occidente. Quando essa giunge alla propria morte non accade un semplice rivolgimento culturale, ma si squarciano i veli di tutti i templi e tutta la terra trema e qualcuno può dire: «Costei era veramente la madre di tutti i nostri dèi».

Che cos'è dunque la spada che la filosofia ha nel proprio cuore sin dalla sua nascita? Attraverso quale sentiero si può scendere nell'inconscio della civiltà della tecnica? Se non si vuole prestare attenzione a queste domande, il tramonto della filosofia non è la sua morte: diventa semplicemente un'eclissi.

CAPITOLO DECIMO

Morte della filosofia

Che cos'è la filosofia?

Le risposte son così numerose e disparate che passa la voglia di saperlo.

Eppure, c'è un punto di osservazione privilegiato.

Se ci si apposta, si sente subito un grande abbaiare e subito si scorge una gran muta di cani che corrono tutti nella stessa direzione. Alcuni sono forti e ben fatti, altri gracili, altri ancora guerci e sciancati.

Forse a molti di loro c'è bisogno di ricordarlo, ma è chiaro che stan tutti inseguendo la belva ferita.

Mai come nella nostra cultura si è scritto tanto e con tanto accanimento contro la “verità definitiva e incontrovertibile”. Opere di pensatori, scienziati, uomini di fede e di azione, artisti, storici, politici. Una gran muta che è all'inseguimento non di un fantasma, ma di una belva, nata in Grecia qualche secolo prima di Cristo, che fino a ieri era la regina della selva.

Innanzitutto questo, infatti, è stata la filosofia, da Platone a Hegel: il tentativo di scoprire la verità assoluta, non modificabile, incontrovertibile, ossia ciò che è come è, non perché si crede, si ha fede, si è certi, si vuole, si spera, si teme che esso sia come è, ma perché è *impossibile* che esso sia diversamente da come è; e quindi ciò che è impossibile negare in qualsiasi modo, da parte di chiunque, uomo o dio, per qualsiasi ragione, in qualsiasi tempo, per qualsiasi scopo. Questo significa “verità” per la filosofia. Un tentativo, il suo, che non ha riscontri in alcun altro momento della storia dell'uomo.

La belva, si è detto, è ferita. Anzi, è ferita a morte.

I cani, correndo, si dicono: «Sono stato io a ferirla!». «No, sono stato io!» «Siamo stati tutti insieme!»

E invece, a ferirla a morte non è stato nessuno di loro.

Non è stata la scienza moderna, non la società borghese, non il cristianesimo. Questi hanno solo mostrato di esser capaci a vivere senza filosofia e che anzi la filosofia è un impaccio per il modo in cui essi intendono la vita.

Quando si rifiuta ogni verità incontrovertibile, il rifiuto non può essere una verità incontrovertibile: è solo la capacità pratica di organizzare l'esistenza senza di essa.

I cani fiutano il sangue, e gli sanno correre dietro; ma nonostante il vanto che menano non capiscono che i loro denti non son mai stati un pericolo per la belva.

Essa è ferita a morte da quando è nata.

Essa stessa, sin da allora, si è inferta questa ferita.

Perché diciamo questo?

Sin dall'inizio, la filosofia ha voluto scoprire la verità *del mondo*.

Certamente, il mondo era già noto prima della filosofia, ma essa gli conferisce un senso inaudito. Per la prima volta, infatti, essa esprime la contrapposizione estrema, quella tra l'essere e il niente, e concepisce il mondo come il luogo in cui le cose escono dal niente, approdano alla sponda dell'essere e ritornano nell'abisso del niente.

Anche qui: le parole "essere" e "niente" esistono già nella lingua greca, prima della filosofia. E anche nelle lingue più antiche dell'Oriente. Ma il loro senso è avvolto da ombre, ambiguità.

Nel quarto inno del *Rig-Veda* – un testo dei più antichi popoli arii dell'India, che risale a oltre il 1000 a.C. – leggiamo:

«Allora non c'era il non-essere, non c'era l'essere. Allora non c'era la morte, né l'immortalità. Senza produr vento respirava per propria forza quell'Uno; oltre di lui non c'era nient'altro».

L'"essere", qui, ha un significato incerto, ridotto, ondeggiante: non indica *ogni* cosa che si differenzia dal niente. Tanto è vero che «allora», quando «non c'era l'essere», *c'era* però l'«Uno» (il "principio vitale") che «respirava per propria forza»; e questa forza dell'Uno *non è un niente*.

L'"essere" che ancora manca, quando solo l'"Uno" è, significa quindi soltanto il vivere, il crescere, il risiedere, come viene rilevato nell'analisi scientifica dell'antica lingua degli arii.

Ma proprio perché la filosofia esprime la contrapposizione estrema tra l'essere e il niente e intende il mondo come luogo in cui essi si contendono le cose, proprio per questo il senso tragico dell'esistenza raggiunge il suo acme.

Nietzsche si è posto di certo il problema del rapporto tra il greco e il dolore, e della trasformazione storica di questo rapporto. Ma anch'egli è rimasto sostanzialmente insensibile alla circostanza singolare che la filosofia (come espressione del senso dell'essere e del niente) e la grande poesia tragica dei greci nascono insieme.

La filosofia apre lo spazio in cui si muove la tragedia.

Quando Nietzsche afferma che «ogni divenire porta con sé il dolore», intende soltanto che "affinché" esista il divenire creatore deve esistere il dolore («le sofferenze della partoriente»): non si avvede che il dolore guardato da Eschilo e da Sofocle non è la condizione, ma è la

conseguenza dello sguardo con cui già all'inizio la filosofia vede il divenire come un uscire dall'abisso del niente e un ritornarvi.

È infatti il niente da cui escono le cose a rendere del tutto imprevedibili gli eventi ed estremamente violento e terrificante il loro urto contro quanto già esiste. Generati dal niente, si presentano sciolti da ogni patto con l'ordine dell'esistenza e ne sono quindi l'estrema minaccia. Caso, sorte, *autòmaton*.

Ma come volontà di scoprire la verità del mondo, cioè del divenire, dove l'essere e il niente si contendono le cose, la filosofia è anche la difesa dalla minaccia che essa stessa ha suscitato evocando quella contesa.

E tra la difesa e la minaccia incomincia subito una lotta mortale.

La verità è infatti come un re, alle cui leggi sono sottomessi non solo i viventi, ma anche quanti non sono ancor nati. Le leggi raggiungono i non ancor nati e dicono loro:

«Voi camminate già sulla nostra strada, a noi già siete sottoposti. Perché a voi, noi già questo imponiamo, che quando vi toccherà di nascere voi abbiate a essere a noi sottoposti».

Le leggi dissigillano le orecchie dei non ancor nati e si fanno udire da essi. Ed essi stanno lì ad ascoltarle. Cioè si comportano come dei già nati.

Quando nasceranno, la loro nascita sarà così un'apparenza, una finzione. Le leggi rendono impossibile la nascita.

Nello stesso modo, la verità assoluta e incontrovertibile sta al centro dell'universo e si impone su tutto. Nulla può sfuggire alla sua legge, nemmeno le cose che ancora non sono uscite dal niente. Essa raggiunge anche queste e parla loro come le leggi di quel re parlano ai non ancor nati. Togliendo i sigilli del niente alle orecchie di ciò che ancora è un niente la verità parla così:

«Anche tu, sterminata estensione di ciò che ancora è niente, sei già nel mio dominio, pur non esistendo ancora. Perché quando uscirai dal niente non potrai andartene dove vuoi, ma dovrai essere sottoposta alle leggi del mio regno, che reggono tutto e alle quali non si può sfuggire».

Prima ancora di uscire dal niente, ciò che ancora è niente sente dunque l'appello della verità. L'appello lo attraversa, riempie le sue vene vuote, lo costituisce e lo consacra suddito della verità.

Uditore e suddito della verità, il niente si comporta come un essere.

La voce della verità è così forte che non consente di dormire a ciò che ancora è niente. Non gli consente di rimanere niente.

Quando le cose, cui la verità non consente di dormire nel niente,

usciranno dal niente, esse faranno finta di svegliarsi. Erano già tenute sveglie da sempre. Il loro uscire dal niente, cioè il loro divenire, sarà così una finzione e un'apparenza. Esse non erano mai state niente.

La verità tradisce il niente da cui le cose del mondo divengono: voleva essere la verità del divenire del mondo e invece rende impossibile e tradisce il divenire. Voleva essere il grembo che custodisce le uova del divenire e invece il grembo schiaccia le uova.

O le schiaccerebbe, se esse non resistessero invece a ogni stretta.

La volontà che il divenire sia, la volontà di non tradire il divenire si rivela infatti incrollabile.

E la verità assoluta stessa, volendo essere padrona del divenire, ne riconosce l'esistenza. Ne riconosce l'insopprimibilità proprio perché intende dominarlo.

La volontà che il mondo sia divenire è il tratto fondamentale che la belva e i cani che la inseguono *hanno in comune*.

Sull'ostinatezza di questa volontà cresce l'intera civiltà occidentale. Per essa, il divenire è l'"evidenza" suprema. Ciò che non può essere tradito e soffocato.

Ma la verità tradisce e soffoca il divenire.

Dunque è *necessario* che, affinché il divenire sia, la verità muoia – e muoia l'intera civiltà tradizionale dell'Occidente, che sulla verità della filosofia si fonda. Le uova del divenire sono di serpente, e i serpenti del divenire mordono a morte il grembo che li cova. *Essi producono la ferita mortale; non i cani che la fiutano.*

La filosofia è la belva che sin dalla nascita si è inferta una ferita mortale, proprio perché essa vuol essere la verità assoluta del divenire del mondo. È cioè, dentro sé stessa, la lotta tra due nemici mortali.

L'antica parola con cui la filosofia esprime il carattere assoluto della verità è *epistème*. Alla lettera, significa lo *stare* (*stème*) che si impone su (*epi*) tutto, e primariamente sull'irrequietezza minacciosa del divenire. La parola *epistème* esprime la volontà di dominio che è propria della filosofia. Per questo, l'immagine della belva non è artificiosa.

Prometeo, che ha rubato il fuoco agli dèi e insegnato agli uomini le arti, è terrificante perché impersona la minaccia all'ordine dell'esistenza, incarna l'imprevedibilità del divenire. Soprattutto a lui s'addice quanto il Coro, nell'*Antigone* di Sofocle, nel primo canto intorno all'ara, dice dell'uomo: che molte sono le cose terribili e sconvolgenti, ma nessuna lo è più dell'uomo. Nessuno più imprevedibile di lui, dove il divenire ha il suo acme. Nessuno più di lui attinge dal niente l'invenzione del mondo.

L'*epistème*, che difende dalla minaccia dell'imprevedibile, corrisponde all'immagine di "Prometeo incatenato", evocata da

Eschilo. La catena e l'aquila che gli rode il fegato *stanno su* di lui, dominandolo.

Ma non riescono a ucciderlo.

Anzi, già si preannuncia la liberazione e la catastrofe degli dèi. Cioè la catastrofe dell'*epistème* e della verità. E la nascita dell'uomo nuovo che si lascia alle spalle il vecchio terrore del divenire.

Nella prefazione del suo primo libro, Nietzsche parla di "Prometeo liberato". Ma non è lui a liberarlo. Nemmeno la civiltà contemporanea, nel suo rifiuto di ogni verità assoluta. Questa civiltà è la muta dei cani che hanno fiutato il sangue della filosofia.

Invece, proprio perché Prometeo, nonostante il supplizio, *sopravvive*, proprio per questo le catene e l'aquila di Zeus sono *destinate* a dissolversi: proprio perché *la volontà* che il divenire *sia* vuole che esso sia l'"evidenza" suprema e ineliminabile che sopravvive a ogni tentativo di soffocarla, proprio per questo è *necessario* che svanisca ogni verità assoluta, nella quale il divenire del mondo risulta impensabile. (Una necessità – questa, che *destina* Zeus al tramonto – che non si identifica con alcuna delle critiche che la cultura occidentale ha rivolto alla filosofia, cioè con alcuna delle ferite che la muta dei cani crede di aver inferto alla belva.)

Questa volontà è la ferita per cui, sin dall'inizio, la filosofia è destinata alla morte.

Ma che accadrebbe se il divenire del mondo – l'uscire e il ritornare nel niente – dovesse apparire appunto come qualcosa di *voluto*, cioè non come l'evidenza suprema, ma come la *volontà* che esso sia l'"evidenza" suprema?

E che accadrebbe se questa volontà dovesse apparire come la *follia* estrema? la follia che la nostra civiltà considera come la suprema "evidenza"?

Non si dovrebbe dire, innanzitutto, che la verità destinata alla morte è la verità che la filosofia sin dal principio ha legato alla follia estrema?

E che invece, *sciolta dalla follia*, immune dalla ferita mortale, la *verità*, cioè il *destino* che né uomini né dèi possono smuovere, attende di essere testimoniata, lungo un cammino *che è ancora tutto da percorrere*?

Se Prometeo è la follia estrema, il suo tramonto non significa dunque che è per le catene e l'aquila di Zeus che si apre un cammino tutto ancora da percorrere. *Anch'esse* tramontano con Prometeo. Ne condividono la follia. Ne riconoscono l'esistenza.

Il *destino della verità*, infatti, non è un padrone che sta *sul* divenire di Prometeo, dominandolo (e quindi riconoscendone l'esistenza). Se i dominati non esistono – se esistono solo nel sogno della follia – non

esistono nemmeno i padroni. Il destino della verità *sta*; ma non “sulle” cose, bensì nel loro cuore. Al di là di Prometeo *e* dell’aquila di Zeus.

CAPITOLO UNDICESIMO

La follia (I)

La follia estrema è la persuasione che le cose – cioè gli enti, i non-niente – siano niente. Questa è anche la definizione più diretta e fondamentale della parola “nichilismo”.

La follia estrema non è soltanto un “pensiero”, ma è insieme un agire, un vivere; vivere le cose come se fossero un niente, agire conformemente alla persuasione che il non-niente sia niente.

E la vita e l'azione, in quanto tali, non possono essere altro che questo: non possono essere altro che il trattare le cose come niente. Vita e azione sono errore perché sono fede (cap. terzo); ma la fede è l'errare che si porta lontano dal destino, cioè dal luogo dove le cose *stanno* nel loro non poter essere identificate al niente.

Il destino *sta*, sia nel senso che è l'unico a non poter essere avvolto dall'ombra del “No”, sia nel senso che, in esso, tutte le cose stanno, respingendo via la persuasione, cioè la volontà che l'essere una cosa significhi l'essere un niente. E quindi stanno, *eterni*. Tutte.

Heidegger rileva che Nietzsche ha indubbiamente colto alcuni tratti del nichilismo, ma li ha colti all'interno di un punto di vista che continua a rimanere nichilistico. Il linguaggio che testimonia il destino dice che Heidegger ha indubbiamente colto alcuni tratti del nichilismo, ma a sua volta li ha colti all'interno di una prospettiva che continua a essere nichilistica.

Heidegger poteva parlare di Nietzsche in quel modo perché, nel frattempo, aveva modificato il concetto di nichilismo. Riferire a Heidegger quanto egli dice di Nietzsche richiede quindi un'analogia trasformazione di tale concetto.

Il significato autentico del nichilismo non è stato ancora colto dalla “nostra cultura”, ossia dalla cultura occidentale in quanto sta ormai diventando cultura planetaria.

La parola “nichilismo” include la parola latina *nihil*, che significa “niente”; e il significato “niente” è essenzialmente in relazione al significato “ente”: “niente” vuol dire “ni-ente”, “non-ente”. È cioè impossibile affrontare (da qualsiasi punto di vista) il problema del senso del nichilismo senza intendere il senso della struttura che è costituita dalle categorie “ente” e “niente” (e dalle categorie a esse collegate) e che emerge, una volta per tutte, con il pensiero greco. E

che continua a rimanere, anche se implicitamente, alla base di ogni forma culturale e pratica della civiltà occidentale; anche di quelle apparentemente più lontane dal pensiero greco – come, ad esempio, la scienza contemporanea.

“Ente” e “niente”, che costituiscono il senso della parola “nichilismo”, non sono termini innocenti. “Ente” (“essente”) significa “ciò che è”. Il *ciò che* è il *qualcosa* di cui si afferma che è – e, quindi, che “era” e “sarà”. Quando è, l’ente non è il niente, cioè non è quell’estrema distanza dall’ente che solo il pensiero greco ha incominciato a pensare. Impossibile parlare di nichilismo, se non si fa riferimento a questa distanza estrema tra l’ente e il niente, che implicitamente sorregge non solo ogni discorso, ma ogni prassi della civiltà occidentale.

Si parla continuamente, ad esempio, della necessità di salvaguardare la “novità storica”. Tra i difensori della novità storica c’è indubbiamente Heidegger. Ma, anche prima di lui, Lukács sosteneva con assoluta chiarezza il concetto che la novità storica non deve essere bloccata da reti che la rendono impossibile.

Ma la parola “novità” perde tutta la propria radicalità – la radicalità che *costringe* a escludere che la storia sia bloccata da reti e da strutture immutabili –, se non la si pensa in relazione al *niente*, inteso come l’*assolutamente* altro dall’ente, inteso cioè come quel *nihil absolutum*, solamente a partire dal quale il nuovo può porsi come nuovo.

Il nuovo è veramente nuovo solo se prima di affacciarsi non si limita a nascondersi, ma è un niente. Per quel tanto che è, nascosto, latente, implicito, il nuovo si fa già sentire in qualche modo, trapela, si preannuncia e quindi il suo esplicito affacciarsi non è una novità autentica. Solo ciò che esce dal niente è novità. Il concetto di “novità storica” perde ogni forza, se viene trattato al livello di quella superficialità semantico-concettuale alla quale lo trattengono, per esempio, le discipline storiche.

Ma anche tutte le altre discipline. Per esempio quelle biologiche. In un libro come *Il caso e la necessità* di Monod, la parola “novità” compare innumerevoli volte. Indica la condizione che rende l’evento biologico qualcosa di casuale rispetto alle strutture che tendono ad anticiparlo.

Ma anche in questo contesto la parola “novità” non riesce a esprimere ciò che essa pur tende a esprimere: la radicale imprevedibilità del caso. Il caso è una novità imprevedibile solo se il casuale è stato un niente; che, come niente, non poteva essere legato da alcuna legge al già esistente.

Il nuovo può essere certamente preparato da una serie di circostanze e di condizioni: la nostra civiltà è certamente preparata

dal nostro passato storico. Ma per quel tanto che la nostra civiltà è una novità rispetto al suo passato, allora, in questa misura, ciò che in essa è nuovo deve essere stato un niente.

Questi esempi (e se ne potrebbero indicare infiniti altri – si pensi ad esempio al modo in cui viene trattato l'evento nuovo, casuale, nella fisica quantistica), per rilevare come la “nostra cultura” – che tende alla distruzione (certo inevitabile) della filosofia e di ogni verità definitiva e incontrovertibile – può conferire la densità di significato e la forza che a tale distruzione conviene, solo in quanto recuperi consapevolmente e conservi in sé quell'anima del passato greco, delle cui forme essa è distruzione. L'anima, costituita dal gioco della cosa tra l'essere e il niente.

Oggi, invece, l'atteggiamento scientifico-tecnologico dominante non riesce a sfuggire all'ingenuità, perché crede di essere lontanissimo da quelle categorie greche – appunto dal gioco tra l'“ente” e il “niente” – che invece continuano a determinarlo essenzialmente.

Oggi, anche la scienza appartiene alla muta dei cani che rincorre la belva morente per una ferita che nessuno di essi le ha inferto.

Nichilismo significa pensare, assumere e vivere come niente ciò che *non* è un niente. Qualsiasi altra definizione del nichilismo (e la cultura europea ne è indubbiamente ricchissima) deve inevitabilmente fare i conti con questo significato centrale ed elementare del termine.

Se si tien ferma questa accezione di fondo della parola “nichilismo”, allora *nessuna* forma della cultura occidentale (nemmeno Nietzsche) è disposta a riconoscersi nichilista e tanto meno a tessere una apologia del nichilismo (questa è stata la tentazione di Nietzsche), ossia dell'atteggiamento che vive, pensa, assume come niente gli enti (le cose, le determinazioni concrete che ci stanno attorno: i non-niente) in quanto e per quel tanto che essi sono enti.

Eppure il rifiuto del nichilismo è la maschera della *persuasione essenziale* dell'Occidente: che *l'ente, in quanto ente, è niente*. Jacobi è stato uno dei primi a usare il termine “nichilismo”: riferendosi sia a Kant, sia all'idealismo. Fermiamoci a questo secondo riferimento.

Per Jacobi l'idealismo è nichilismo, perché esso nega la realtà concepita come dimensione indipendente dalla coscienza che la pensa. Cioè l'idealismo rende niente quella realtà indipendente dal pensiero umano, la cui esistenza è invece – agli occhi del realista Jacobi – innegabile.

Qui si presenta un uso rigoroso, da parte di Jacobi, del termine “nichilismo”. Più propriamente: un uso rigoroso *della accezione elementare* di quel termine. In questa accezione, nichilismo significa *rendere niente* (considerare e vivere come niente) ciò che dal non-nichilismo viene ritenuto, in base a certe ragioni, un non-niente (per

Jacobi le cose esistono anche se non esiste quella coscienza o quella soggettività, che invece per l'idealismo è la produzione dell'esistenza delle cose – le quali, dunque, in quanto indipendenti dalla coscienza, sono poste dall'idealismo come un niente): ma, si badi, questo *rendere niente* rende niente *non* qualcosa di cui per altro si riconosca l'esistenza, bensì qualcosa che si è convinti non abbia alcun titolo per esistere. Agli occhi dell'idealismo, una realtà indipendente dal pensiero è come un circolo quadrato, e quindi l'idealismo, dicendo di tale realtà che essa è un niente, dice, propriamente, che il niente è niente. (Questo, indipendentemente o meno dal valore della tesi idealistica.) Prendendo coscienza di sé, l'idealismo non si vede come un'operazione che identifica l'ente e il niente, ma come una operazione che pone come niente ciò la cui esistenza per l'idealismo è impossibile. L'idealismo è nichilismo solo agli occhi di chi crede di non poter prescindere da quella esistenza.

Ebbene, il significato autentico del nichilismo non è riducibile a questa accezione elementare del nichilismo, dove – ripetiamo – il “nichilismo” (ossia ciò che agli occhi di una certa concezione appare come “nichilismo”) afferma la nientità di qualcosa che *non* viene riconosciuto (da parte di chi afferma questa nientità) come degno di meritare la qualifica di esistente.

L'“essenza del nichilismo” è invece qualcosa di diverso e di più complesso: nell'essenza del nichilismo viene affermato – ma implicitamente, nell'inconscio della parola – *l'esser-niente di ciò che per altro viene – esplicitamente – riconosciuto come ente, cioè come non-niente*. Qui, se il nichilismo diventasse trasparente a sé stesso, vedrebbe di essere un'operazione che identifica il niente e l'ente in quanto ente.

Se si chiede a una qualsiasi persona se le cose che in questo momento formano l'universo siano ente o niente, certo rispondono tutte (e naturalmente così rispondono anche Heidegger, Hegel e tutti gli abitanti dell'Occidente, da Platone in avanti) che sono indubbiamente degli enti, cioè dei non-niente.

Ebbene, è proprio nel modo in cui la cultura occidentale afferma esplicitamente che le cose sono *ente*, è proprio in questo modo che si nasconde l'affermazione implicita, inconscia, che le cose sono *niente*.

Questo è il *tratto* che i miei scritti si preoccupano soprattutto di fondare – illuminando innanzitutto il senso autentico del “fondare” –, e questa è la fondazione sulla quale, invece, i critici dei miei scritti si soffermano raramente.

Eppure il decisivo è costituito da questo *tratto*, perché le sue “conseguenze”, se discendono *necessariamente* da esso, *devono* essere accettate, per quanto paradossali esse possano sembrare. Non ci si può meravigliare delle “conseguenze”: bisogna invece discutere le

“premesse” da cui le “conseguenze” discendono, con necessità (e si capisce che è al senso autentico della “Necessità” che appartiene quel senso autentico della “fondazione” in cui tale tratto si articola).

È il rovescio del detto evangelico, secondo il quale l'albero si riconosce dai suoi frutti: il giudizio sulla bontà dei frutti lo si deve dare guardando le radici dell'albero. Se le radici sono ben radicate nel terreno, allora è necessario che i frutti siano buoni; e dunque non si potrà dire, assaggiandoli, che l'albero è cattivo perché li si trova cattivi, ma che è cattivo il gusto di chi li assaggia. È a quelle radici, al radicarsi nel terreno che va ricondotta ogni discussione.

CAPITOLO DODICESIMO

La follia (II) e la salute

Qui si può richiamare solo per cenni, da lontano, questo tratto decisivo; la sua struttura ha una complessità tale che non è possibile in queste pagine mettere sotto gli occhi.

Si domandi a qualcuno che ne pensa della seguente proposizione:

«Quando il cerchio era (o sarà) quadrato, accadevano (o accadranno) questi o quest'altri fenomeni».

Chiunque risponderà che non ha alcun interesse sapere di quali fenomeni si tratta, giacché non può esserci un tempo in cui il cerchio era (o sarà) quadrato.

È certo che si risponderà così anche a proposito della proposizione: «Quando il sole era (o sarà) la luna, ecc.»

Anche in questo caso si dirà che non può esserci un tempo in cui il sole sia stato (o abbia a essere) la luna. E una risposta simile sarà data anche in tutti gli altri casi simili. Qui, la nostra sensibilità rispetto all'impensabile e all'assurdo è sveglia, avverte cioè immediatamente la *contraddizione* che consiste nel pensare un tempo in cui il quadrato è stato, o sarà, cerchio; un tempo in cui il sole è stato, o sarà, luna.

Ma questa sensibilità, questa immediata capacità di percepire la presenza dell'assurdo ci manca – e questo “ci” vuol dire: manca a noi in quanto abitanti dell'Occidente – in relazione a quest'altra proposizione:

«Quando questa nostra giornata ancora non esisteva, ecc.»; oppure a questa: «Quando un ente qualsiasi non era, o non sarà più, ecc.».

Non solo qui ci sentiamo completamente a nostro agio, ma possiamo persino ritenere che la possibilità di parlare in questo modo sia una delle condizioni essenziali della nostra “beatitudine”. Ne *L'uomo senza qualità* Musil parla appunto della “beatitudine” di colui che può dire “quando”, “prima che”, “dopo che”, cioè di colui che, come poi dirà anche Heidegger, intende l'essere come ciò cui appartiene essenzialmente il “non-essere-ancora” e il “non-essere-più”.

È una beatitudine, tuttavia, i cui confini con la disperazione sono incerti e provvisori. “Nessuna speranza” Brecht “vede” connessa al “quando” (*Poesie*, Einaudi, Torino 1968, *Il postero*):

Ich gestehe es: ich
Habe keine Hoffnung.

Die Blinden reden von einem Ausweg. Ich
Sehe.
Wenn die Irrtümer verbraucht sind
Sitzt als letzter Gesellschafter
Uns das Nichts gegenüber
[Lo confesso: io
non ho nessuna speranza.
I ciechi parlano di una via di uscita. Io
ci vedo.
Quando gli errori sono esauriti
siede come ultimo compagno
di fronte a noi il nulla]

«Quando gli errori sono esauriti»: anche il “pastore errante” «Cade,
risorge, e più e più s'affretta, / Senza posa o ristoro»

... infin ch'arriva
Colà dove la via
E dove il tanto affaticar fu vòlto
Abisso orrido, immenso,
Ov'ei precipitando, il tutto oblia.

[Leopardi, *Canti*]

Ormai, per “tutti noi” è fuori discussione che la realtà è storica: non ci sono più dèi, non più immutabili, o, se ancora non li si rifiuta, essi sono il mistero che si cela al di là dell'evidenza della realtà storica.

Quindi tutte le cose hanno il carattere che Platone rileva a proposito di quel settore della realtà, che è l'“intermedio” tra l'assolutamente essente e l'assolutamente niente: tutte le cose sono un partecipare sia all'essere sia al niente: un *oscillare* tra il niente e l'essere. (Il termine heideggeriano che nomina l'oscillazione dell'ente – *Schwanken* – è esplicitamente platonico.)

Tutte le cose sono *oscillanti*: nascono, cioè vengono fuori dal niente (sia pure *in certa misura*, e non totalmente – nella misura, ad esempio, che viene specificata dalla teoria aristotelica del divenire, che stabilisce quanto preesiste di ciò che nasce e quanto permane di ciò che muore) e tornano nel niente. «Infin ch'arriva colà», nell'«abisso» del niente.

Tutta la cultura occidentale e, ormai, lo stesso “senso comune” occidentale, sono una gigantesca variazione del senso greco della cosa, cioè dell'oscillazione che la conduce, dal niente all'essere.

Con la voce di Iperione Hölderlin domanda: «Perché mi vibri la

scuri alle radici, spirito crudele?». La scura è il pensiero che ci fa «vedere che siamo nati per il nulla, che amiamo un nulla, crediamo a nulla, ci logoriamo per nulla, per trapassare a poco a poco nel nulla».

Al capitano d'industria Felix Krull, Thomas Mann mette in bocca parole («Tutto questo vorticare e rotearsi attorno, questo conglomerarsi di nebbie e di corpi, questo bruciare, fiammeggiare, raffreddarsi, scoppiare, precipitare, polverizzarsi ed inseguirsi, che è generato dal Nulla e risuscita il Nulla, il quale forse avrebbe meglio dovuto rimanere nel sonno e che di un nuovo sonno è in attesa») che echeggiano il «Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido» di Calderón de la Barca, e ancor più da lontano, e ricordato da Nietzsche, il saggio Sileno, che costretto dal re Mida a dire che vi sia di più desiderabile per l'uomo risponde:

«Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morir presto».

Queste sono voci del nichilismo. *Ma esse non dicono apertamente ciò che nel loro fondo risuona – ancora più perentorio della risposta di Sileno: non portano alla superficie la loro convinzione più profonda: che le cose (gli enti) sono niente.*

Alla superficie esse portano soltanto il carattere storico delle cose: una cosa (la realtà) è un esser necessariamente compromessi con l'essere e con il non essere; è una disputa tra questi due, dove la cosa non si lascia catturare definitivamente né dall'essere né dal non essere, e quindi, appunto, oscilla tra l'uno e l'altro.

Nel finale del libro quinto della *Repubblica* Platone dice che una cosa è un *epamphoterizein*. Questa parola significa: “essere incerti”, “essere indecisi tra due partiti o avvisi”.

Si tratta infatti di una parola composta, che si risolve nell'espressione *epì (ta) amphòtera erizein*: “essere indecisi (*erizein*) tra (*epì*) l'uno e l'altro (*amphòtera*)”, e quindi “essere contesi (*erizein* è un verbo costruito sul sostantivo *éris*, ‘contesa’, ‘guerra’) dall'uno e dall'altro”.

I due, tra i quali la cosa è indecisa e dai quali è contesa, sono appunto l'essere e il niente. L'*epamphoterizein* è appunto l'*oscillare* della cosa tra l'essere e il niente; la *disputa* tra i due che se la contendono, dove essa non si lascia catturare definitivamente né dall'uno né dall'altro e quindi, appunto, oscilla tra l'uno e l'altro.

Questo “gioco” tra l'essere e il niente (il “gioco” dell’“evento”, di cui parla Heidegger, non è nulla di diverso dall'*epamphoterizein* della cosa, che porta le cose fuori dal niente, nell'essere, e poi le riporta nel

niente) implica dunque, inevitabilmente, la possibilità di parlare di un tempo in cui le cose non saranno più e di un tempo in cui le cose ancora non erano; cioè di un tempo di cui si possa dire: «Quando le cose (che ora sono) non erano»; oppure: «Quando le cose (che ora sono) non saranno più».

Ma, stiamo dicendo, quella sensibilità per l'assurdo, che noi abbiamo, quando *escludiamo* di poter accettare l'espressione «Quando il cerchio è quadrato», o «Quando il sole è la luna», quella sensibilità che ci fa dire che non può esserci un tempo in cui il cerchio è quadrato e il sole luna, *ci manca* – manca a noi in quanto abitanti dell'Occidente – quando siamo beati-disperati della beatitudine-disperazione di Musil e di Brecht; cioè quando diciamo:

«Quando una cosa era (o sarà) niente»;

«Prima che essa fosse», «Quando essa non sarà più»;

«Quando io – ognuno di noi può dirlo – ero (e sarò) niente».

Ognuno di noi, poche decine di anni fa, non era, *cioè era un niente*. Ci saranno state le condizioni biologiche che preparavano la sua esistenza; ci sarà stata la sua anima nella mente di Dio. Ma *questa irripetibilità, questa specificità* che costituisce ognuno di noi in quanto attualmente esistente, questa specificità e irripetibilità, appena poche decine di anni fa, era un niente.

Perché se *anche* questa specificità e irripetibilità ci fosse già stata, allora anche ognuno di noi sarebbe già stato. Ognuno di noi sarebbe già esistito prima di nascere: sarebbe già esistito nella specificità che attualmente lo costituisce.

Ognuno di noi nasce, proprio perché in lui c'è qualcosa che era niente. Solo se qualcosa di noi è stato un niente, si può dire che noi nasciamo. Solo se qualcosa di tutto ciò che nasce (viene prodotto, creato, generato, fabbricato) è stato un niente, si può dire, di ciò che nasce, che nasce.

Così, quando diciamo: «Noi morremo», vogliamo dire proprio questo: che resteranno certo molte cose di noi, ma qualcosa sicuramente non resterà, qualcosa sicuramente *diverrà niente*. Solo se qualcosa di ciò che muore diventa niente, è possibile affermare che qualcosa muore (viene distrutta, si corrompe, si disfa, si consuma).

È in questo senso che diciamo: «Quando una cosa era niente», oppure: «Quando una cosa sarà niente». Così parlano gli abitanti dell'Occidente.

Ma, inoltre, “noi” non intendiamo assolutamente rinunciare alla differenza tra l'espressione:

«Quando io ero (o sarò) niente»

e l'espressione:

«Quando il niente era (o sarà) niente».

Che io – e tu e gli animali e le piante e le stelle e i pensieri e i sentimenti e la terra – si sia stati e si torni a essere niente *non significa* che il niente sia stato e torni a essere niente.

Non è *del niente*, ma *di qualcosa*, cioè *di un non-niente*, che noi diciamo che è stato e tornerà a essere un niente.

Il niente è niente: di esso è impossibile dire che *ancora* è niente e che *tornerà* a essere niente.

C'è una differenza insopprimibile tra il dire:

«Quando il niente era (o sarà) niente»

e il dire:

«Quando *una cosa* era (o sarà) niente».

Ma “cosa” significa appunto “non-niente”: una cosa è un non-niente. Del pronome indefinito *ti*, che nella lingua greca corrisponde all'*aliquid* latino e che indica appunto la *cosa*, Platone dice nel *Sofista* che «questa espressione *ti* noi la riferiamo sempre all'ente». A partire da Platone, non si può parlare di “cosa”, se non in relazione al suo *non-esser-niente*. Le cose sono i *non-niente*.

E siamo così giunti al centro:

pensare un tempo in cui le cose non sono, significa pensare un tempo in cui il non-niente è niente.

Cioè significa pensare il tempo dell'assolutamente assurdo, di ciò che assolutamente non può esistere, non può trovare alcun luogo nell'esistenza – se la parola greca *átopon*, “assurdo”, significa, alla lettera, “senza luogo”.

Come l'affermazione di un tempo, in cui il cerchio è quadrato o il sole è luna, *include l'affermazione che il cerchio è quadrato e il sole luna*, così l'affermazione di un tempo in cui il non-niente è niente *include l'affermazione che il non-niente è niente.*

Ma non esiste altro tempo che quello in cui le cose (i non-niente) erano ancora niente, prima di essere, e torneranno a essere niente, dopo essere state. Affermare quindi che le cose sono nel tempo, sono tempo, divenire storia, processo, *cioè un uscire e ritornare nel niente*, significa affermare che le cose sono niente: sono niente, quando ancora non erano uscite dal niente e quando vi saranno ritornate.

Le parole esplicite dell'Occidente dicono:

«Le cose escono e ritornano nel niente. Ma, *quando sono* (quando stanno in bilico sull'essere), *non* sono un niente: sono *essenti*».

Ma l'inconscio più profondo di queste parole dice:

«Le cose sono niente».

La follia estrema dell'Occidente si nasconde sotto la voce terribile del saggio Sileno. Il rifiuto del nichilismo, da parte dell'Occidente, è la

maschera della Persuasione essenziale dell'Occidente: che l'*ente in quanto ente è niente*. («La poesia, che è memoria» scrive Claudio Magris «vive al di là della contraddizione denunciata da Severino, al di là del nichilismo.») Ma, rispondo, la “memoria” non impedisce che “il mortale” sia “spento”: i *Sepolcri* di Foscolo sono pubblicati nello stesso anno della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, dove si dice che la memoria conserva l’“essenza”, non l’“esistenza”. La vittoria della poesia sul niente è, appunto, “illusione”).

Al di fuori della follia, già da sempre si apre il destino; lo *stare* delle cose; l'impossibilità del loro non-essere; cioè il loro essere, tutte, *eternae*.

Se la *follia* è pensare che le cose escano dal niente e vi ritornino – e vivere e agire in conformità a questa persuasione –, allora la non-follia, la *salute* che già da sempre si apre oltre i confini della follia, è lo sguardo del destino che vede l'eternità *di ogni cosa* e quindi vede l'alienazione di ogni agire e di ogni volontà di potenza, che progettano il dominio, la trasformazione, la creazione, la distruzione dell'eterno.

Solo la Necessità del destino non è volontà di potenza. La negazione della Necessità è infatti (ma qui il rinvio ai miei scritti è inevitabile) un “No” che si rivolge contro sé medesimo, una freccia che volendo colpire il bersaglio della Necessità colpisce invece con Necessità solo sé stessa.

È Necessità che la negazione della Necessità sia autonegazione. (È Necessità che la volontà-che-l'ente-sia-niente sia negazione di se stessa.) Solo questa negazione è autonegazione.

Quindi solo la Necessità non è volontà di potenza. Autonegandosi, la negazione della Necessità lascia la Necessità nel cuore di ogni cosa, dove non trova alcuna resistenza su cui imporsi: la Necessità è il cuore di ogni cosa.

Oggi la “nostra cultura” si è liberata dal peso di ogni “necessità” (strutture e nessi immutabili, verità definitive e incontrovertibili, assoluti e déi). E, certamente, è Necessità che l'Occidente distrugga ogni “necessità” da esso evocata. È Necessità che Prometeo si liberi dalle catene e dall'aquila di Zeus.

Ma le “necessità” dell'Occidente sono le necessità che crescono all'interno della convinzione che le cose siano niente. Zeus crede che Prometeo esista, e quindi crede nella follia estrema in cui Prometeo consiste.

Sono le “necessità” del nichilismo. Stanno nella lontananza estrema rispetto al senso autentico della Necessità. Nell'implicazione *necessaria* tra l'affermazione della storicità del mondo e l'affermazione della nientità delle cose, la Necessità appare col senso che le compete in

quanto essa già da sempre si apre al di fuori della storia del nichilismo.

Le “necessità” del nichilismo sono *padroni* che esercitano la loro potenza sui *servi*. I servi sono i vari modi in cui si presentano le cose, nella cui storicità (nel cui *epamphoterizein*) si ha fede. “La storia è fatta dai servi”, nel senso che è inevitabile – per una inevitabilità che i servi stessi ignorano – che i servi si liberino dai padroni.

Ma al di fuori dell’alienazione del nichilismo, la *Necessità* non è un padrone, perché è l’apparire dell’impossibilità dell’esistenza di ogni servo e quindi di ogni padrone. Ossia è l’apparire della Necessità che *ogni cosa* se ne stia presso il suo “è”, non disposta a divenire preda del “démone” che vuole separarla da esso, non disposta a divenire preda delle forze che si propongono di trascinarla fuori dal niente e di ricondurvela.

Prede, le cose lo diventano *solo* all’interno del *sogno* in cui quel proposito consiste. All’interno del sogno che sogna l’impossibile – all’interno del tentativo che tenta l’impossibile.

CAPITOLO TREDICESIMO

Due anime abitano il nostro petto

Noi siamo la Gioia. Questa parola non indica un sentimento psicologico: indica il gioire del Tutto per il suo essere il Tutto: appagamento di ogni bisogno, liberazione da ogni dolore, il colmarsi di ogni lacuna.

Ma noi siamo anche la fede di essere circondati e penetrati dal dolore, dalla morte, dal niente. E facciamo presto ad allontanare dalla serietà della nostra esistenza la fola secondo cui noi saremmo il gioire del Tutto.

Noi siamo la Gioia e, insieme, la fede di essere tutt'altro. Due anime abitano nel nostro petto; una nascosta, l'altra manifesta.

Il Tutto gioisce perché la sua compiutezza non è caduca, ma eterna. Questa eternità è il fondamento della Gioia. Ma tutto è eterno. *Tutto*: nel senso più intenso e più ricco: ognuna delle cose e ogni loro forma, aspetto, stato, gesto, ombra, cenno, trasalimento, relazione. Ognuna delle cose e il loro star tutte insieme raccolte nel Tutto.

Eterno non significa “immortale”.

Per il cristianesimo, ad esempio, l'anima dell'uomo è immortale, ma non eterna: “Dio” la crea dal niente e se lo volesse potrebbe di nuovo risospingerla nel niente.

Che ognuna delle cose sia eterna significa che ognuna – anche la più umile e irrilevante – non può mai essere un niente: è necessità che stia legata al suo essere. Il legame non la costringe: ne asseconda il cuore.

Ritorniamo indietro di millenni e le cose – per esempio queste voci che vengono su dalla strada – sono lì già da sempre, con la pioggia che questa sera le circonda e la lampada che illumina la stanza. Andiamo avanti per millenni, ed esse sono lì per sempre, così come ora appaiono, nella loro interezza.

Nessuna cosa, quindi, è “creatura” e nessuna è un “creatore”. Nessuna ha bisogno di un “Dio”, di un “padre”, di un “signore”, di un “padrone”, di un “artefice”, di un “produttore” che le garantiscano il suo permanere nell'essere e la tengano lontana dalla minaccia del niente.

Anche il “Dio” del cristianesimo e dei filosofi è “eterno” perché non esce dal niente e non vi ritorna.

Ma è un “eterno” che contiene in sé la possibilità che il mondo sia niente. Nella mente di “Dio” il mondo appare come ciò che sarebbe potuto rimanere niente e che “Dio” potrebbe ricacciare nel niente. Il “Dio eterno” contiene in sé la possibilità che il mondo sia niente, *cioè che il non-niente sia niente*.

Questa possibilità è la follia estrema di “Dio”.

È la stessa estrema follia dell’Occidente, che ormai, come civiltà della tecnica, domina la terra. Il “Creatore”, oggi, è questa civiltà.

I “Creatori” dispongono delle cose: le fanno uscire dal niente e ve le riportano. Per essi le cose, ossia ciò che è non-niente, sono niente. La follia estrema è l’anima dei “Creatori”. Questa follia si chiama *nichilismo*.

La più umile delle cose, invece, è eterna in un senso abissalmente più profondo dell’eternità di “Dio”: l’abisso che la divide dalla follia presente nell’eternità di “Dio”. Tutti gli “eterni” evocati dai mortali sono malati.

L’eterno “Dio” del cristianesimo (e ognuno degli “Dèi” dell’Occidente e dell’Oriente) non riesce a essere eterno come la più umile delle cose, perché in lui domina l’estrema follia; ma proprio perché tutto è eterno, è eterna anche la follia di “Dio” e della civiltà della tecnica, ossia anche l’incantesimo in cui viene evocata la follia di “Dio” e della nostra civiltà.

La follia di “Dio” è la stessa follia dell’ateo. L’ateo – l’*insipiens* di cui parla la Bibbia – dice nel suo cuore: «Dio non è». Intende dire che ciò che esiste è soltanto il mondo, l’insieme delle cose che escono dal niente, vi ritornano e sarebbero potute rimanervi.

Ma anche “Dio” dice nel suo cuore: «Questo mondo, che io faccio uscire dal niente, l’avrei potuto lasciar essere un niente e potrei di nuovo annientarlo». L’insipienza dell’ateo è, essenzialmente, la stessa insipienza di “Dio”.

Ma è la stessa insipienza essenziale di tutti i mortali. I mortali sono i “*démoni*”. Nell’antica lingua greca – abbiamo già osservato – *dàimon* significa anche “separatore”. I mortali, come i divini, separano le cose dal loro essere.

Credono di separarle e di averle dinanzi senza radici, disponibili a essere assegnate al nulla o all’esistenza.

Credono di separare l’inseparabile.

Questa fede è l’essenza comune a “Dio” e ai mortali. Gli abitanti dell’Occidente e, al culmine di esso, la civiltà della tecnica, hanno condotto la follia di “Dio” alla sua forma più rigorosa e coerente.

Eterno anche tutto ciò che da questa follia discende. Il dolore, la pena e la violenza gravano la terra da che i “Creatori”, separando le cose

dalla loro eternità, si sentono padroni di esse. Tra “Dio” e la civiltà della tecnica, anche il capitalismo e il proletariato sono stati dei “Creatori”. Anche il “popolo di Dio”, che intende compiere la volontà del “Padre celeste”.

Anche tutto il gran peso del dolore è eterno: come la più umile e irrilevante delle cose, è anch'esso un’“altissima costellazione dell'Essere”.

Ma le costellazioni dell'Essere non sono gettate a caso, come a caso possono sembrare disposte le stelle del cielo.

Eterni la follia estrema e il dolore; ma eterno anche il loro essere già da sempre oltrepassati nella Gioia. Già da sempre la follia e il dolore stanno all'interno della Gioia come eternamente sovrastati: lumi accesi sotto la luce del sole.

“Tutto è eterno” significa: “il Tutto è la Gioia”. Il variare delle cose è come il tragitto del sole nel cielo. Non diciamo che all'alba il sole esca dal niente e vi ritorni al tramonto, ma che il sole continua a brillare eterno anche quando a notte si sottrae allo sguardo.

Ogni cosa ha la natura del sole: come il sole entra ed esce dalla volta del cielo, così il variare e il divenire delle cose è il loro entrare e uscire, eterni astri dell'Essere, dalla volta dell'apparire.

Noi siamo la Gioia.

Noi, i mortali: coloro che hanno fede di essere i padroni delle cose.

I mortali sono la Gioia del Tutto, ma credono di essere mortali, padroni e creatori.

Sotto la coltre che li copre brilla la Gioia del Tutto. La Gioia è l'inconscio essenziale dei mortali. La coltre è la follia estrema, ossia la loro fede, ciò che essi credono di vedere e di fare.

Oggi noi crediamo di vedere il dominio della tecnica sulla terra, che nella sua forma più visibile si presenta come lo scontro tra l'organizzazione capitalistica e l'organizzazione socialista della potenza tecnologica.

Ma da lontano, in modo enigmatico, Eschilo dice nel *Prometeo*: «La tecnica è troppo più debole della necessità».

Abbiamo raccontato un mito? Certamente sì, se i tratti del racconto appaiono senza che appaia la loro Necessità. La *necessitas* è il *ne-cedere*, il non cedere ad alcun “no” rivolto contro il non-cedente.

Presso i mortali la “necessità” è stata sempre la maschera della prevaricazione del mito, della fede. Al di fuori della follia estrema, la Necessità è il cuore e la vocazione delle cose. Il suo senso autentico rimane nell'inconscio essenziale dei mortali.

Nella misura, dunque, in cui i tratti del racconto appaiono senza che appaia la loro Necessità, il racconto – in questa misura – appare come

un mito. E come un debole mito.

Anche il cristianesimo è mito. Anche la scienza. Non possono infatti mostrare (lo stesso è accaduto alla filosofia) la Necessità dei loro racconti.

Ma sono miti potenti: la loro forza decisiva consiste nel fatto che le genti credono in essi. E ormai il mito che si impone su ogni altro è la scienza e la tecnica, perché oggi – a parte le crisi passeggiere – nessuno dubita più della capacità di dominio dell'operare scientifico. Non si hanno più dubbi che la scienza riesca a realizzare ciò che la religione promette soltanto.

Da tempo nei miei scritti il linguaggio parla della Necessità dei tratti del racconto qui sopra richiamato. Ma quanti equivoci sono sorti in proposito! A volte, si discorre del contenuto dei miei scritti con la competenza che si potrebbe avere quando si dicesse che Marx è capitalista per il fatto di aver scritto un vasto trattato sul capitale.

Un “mito”, dunque, può apparire il nostro racconto. E un debole mito, perché nessuno vi crede.

Ma ascoltiamone ancora un tratto.

Chi parla sottintende di dire qualcosa di ignoto a chi ascolta. Così, soprattutto, parlano i capi, i profeti, gli scienziati, i poeti, i filosofi. Ci sarebbe stato bisogno, altrimenti, di un “Salvatore” per annunciare agli uomini la “Buona Novella”? la buona nuova che gli uomini ascoltano per la prima volta dall'inviato celeste?

Eppure, quando il linguaggio parla della Necessità dei tratti di quel nostro racconto, *non dice cose ignote a chi ascolta*.

Chi ascolta è il giovane e il vecchio, il povero e il ricco, il buono e il cattivo, il pazzo e il sano. E ancora: il felice e l'infelice, l'intelligente e l'idiota, il desto e il dormiente, il vivo e il morto.

Quando si parla della Necessità, l'ascolto di *tutti* costoro (crediamo veramente di sapere come ascoltano i morti e i dormienti?) non è un vuoto che si riempie, un viaggio dal buio dell'ignoranza alla luce della conoscenza, ma è il luogo in cui eternamente appare la Necessità del racconto.

L'ascolto di tutti costoro è già esso, prima che il linguaggio ne parli, l'apparire dell'eternità del Tutto, l'apparire che il Tutto è la Gioia e che noi tutti siamo la Gioia. L'inconscio essenziale dei mortali – l'inconscio che sta in un sottosuolo infinitamente più profondo dell'inconscio in cui consiste la loro follia, cioè la persuasione che l'ente è niente – è l'“onniscienza”, il sapere e l'essere Tutto con Necessità. Il più umile e il più povero degli ascolti ha una grandezza infinitamente più profonda di quella del “Dio” di Abramo, di Gesù, dei filosofi.

Nei recessi dell'estrema follia dei mortali rimane invece la

convinzione di Nietzsche che la “Necessità” sia qualcosa che *lui solo* ha “veduto” e “amato”. Anche la “Necessità” di Nietzsche è una maschera del senso autentico della Necessità. Anche Nietzsche, infatti, è un “Creatore”.

Ma anche il suo ascolto, come ogni ascolto, è, al di sotto della coltre mortale della follia, l'apparire della Necessità sincera di ciò che qui si è presentato nelle vesti del mito più debole. Del mito al quale nessuno crede, ma della cui Necessità – della Necessità che esso sia il non-mito – ognuno è l'eterno apparire.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

L'inconscio dell'Occidente

Nella psicoanalisi, e in generale nella psicologia, l'affermazione dell'esistenza e la determinazione della struttura dell'inconscio sono ipotesi scientifiche fornite di un certo grado di conferma empirica. La psicologia è una scienza e la scienza è divenuta il tratto dominante dell'Occidente.

Parlare dell'"inconscio dell'Occidente" non è, qui, l'applicazione della categoria psicoanalitica dell'inconscio a una formazione sociale estremamente complessa. Non ha nulla a che vedere, ad esempio, col concetto di "inconscio collettivo" elaborato da Jung.

L'inconscio dell'Occidente è il pensiero, cioè la volontà essenziale che guida lo sviluppo della civiltà occidentale e che tuttavia rimane inaccessibile alla coscienza che l'Occidente può avere di sé stesso.

Inaccessibile, quindi, anche alla psicoanalisi.

Il linguaggio che parla dell'inconscio dell'Occidente proviene da ciò che sta oltre i confini dell'Occidente. Ma questi confini circondano ormai la terra e il cielo, i mortali e gli dèi; e il passato e l'Oriente sono soltanto la preistoria della civiltà occidentale.

Qualcosa come "l'Occidente" appare soltanto all'interno dell'*interpretazione*, cioè della volontà che assegna un senso addizionale agli eventi.

Per Marx, invece, «in ogni scienza storico-sociale... le categorie esprimono forme e condizioni di esistenza» (*Per la critica dell'economia politica*). Cioè Marx scambia le categorie che costituiscono il contenuto dell'interpretazione con le categorie che «esprimono forme e condizioni di esistenza». Il "lavoratore" e il "capitale" (e ogni categoria sociale – e, anzi, la società stessa) non sono "dati": appaiono come tali solo all'interno della volontà che vuole che il "dato" abbia un certo senso addizionale rispetto al senso dato.

L'Occidente è il contenuto onnicomprensivo della volontà interpretante.

Prima di interpretare un sogno è necessario interpretare il linguaggio che lo esprime.

E, prima ancora, è necessario interpretare certi eventi (suoni, segni) come linguaggio. Il linguaggio non è un "dato": è un *voluta*. Che il

linguaggio esista non è una constatazione, ma un'interpretazione.

La volontà interpretante *vuole* il senso del dato, ma questa volontà è conforme a certe regole. Le regole della volontà interpretante, in base alle quali appare qualcosa come "l'Occidente", consentono di allargare il campo ottenuto in base alla loro applicazione. Quelle stesse regole consentono cioè di ridurre tutte le lingue dell'Occidente al *linguaggio fondamentale* dell'Occidente. Questa riduzione è appunto l'*allargamento* del campo ottenuto dalla messa in opera delle regole della volontà interpretante (intendendo che scoprire il fondamento di un campo sia appunto un allargamento del campo).

Il contenuto di quel campo è noto alla cultura occidentale: ciò che in questa cultura può mancare (come ad esempio nel caso di Marx) è la coscienza che si tratta di un contenuto interpretato. L'allargamento (nel senso qui sopra indicato) di questo campo conduce quindi oltre la coscienza che l'Occidente ha del proprio contenuto.

Ma non conduce ancora nell'inconscio dell'Occidente.

Conduce nel *preconscio* dell'Occidente.

La riduzione di tutte le lingue dell'Occidente al linguaggio fondamentale dell'Occidente è infatti la riduzione al linguaggio che esprime il senso dell'esser-cosa della cosa.

Nell'Occidente, la cosa è "ciò che è": una sintesi tra il "ciò che" e il suo "è". Ma l'essenza di questa sintesi è la sua *accidentalità*: una cosa è un qualcosa (un "ciò") che è; ma nel senso che la cosa, come tale, è, ma (prima) non era e (poi) non sarà, ed è come ciò che sarebbe potuto non essere.

Il linguaggio fondamentale dell'Occidente è il linguaggio dell'ontologia greca. L'"ente" è appunto, per il pensiero greco, "ciò che è", la sintesi accidentale tra il "ciò che" e il suo "essere".

Il linguaggio dell'ontologia greca è il preconscio dell'Occidente, perché molti abitatori dell'Occidente credono di non parlarlo. Innanzitutto la scienza crede di non parlarlo. Ma poi anche tutte quelle forme di pensiero – neopositivismo, filosofia analitica, empirismo, pragmatismo –, che credono che il linguaggio dell'ontologia greca appartenga a un passato dal quale la cultura occidentale si è ormai liberata.

Ma il linguaggio dell'ontologia greca è il preconscio dell'Occidente, perché l'Occidente *può* divenire cosciente del proprio linguaggio fondamentale: può divenirne cosciente, *rimanendo Occidente*. L'Occidente è infatti il luogo dove regna la volontà che la cosa sia ente, ossia ciò che è, essendo come ciò che non era, non sarà e che sarebbe potuto non essere.

"La cosa era" significa: "La cosa che, essendo, non è un niente, era un niente". "La cosa non sarà" significa: "La cosa sarà un niente". "Essa sarebbe potuta non essere" significa: "Essa sarebbe potuta

rimanere un niente”.

L'ingenuità fondamentale della scienza consiste nella sua incapacità attuale a scorgere nel proprio linguaggio la presenza decisiva del linguaggio dell'ontologia greca. Ma è un'incapacità provvisoria. *All'interno dell'Occidente*, il linguaggio dell'ontologia greca può uscire dall'inconscio: è, appunto, un *preconscio*.

Ma il legame della Necessità unisce il linguaggio fondamentale dell'Occidente al *nichilismo*.

Il legame della Necessità non appare agli occhi dell'Occidente. Può essere indicato solo da un linguaggio che si illumina di ciò che sta oltre i confini dell'Occidente.

Il nichilismo è la persuasione, cioè la volontà che l'ente, in quanto ente, sia niente. Ciò che vien detto nel linguaggio fondamentale dell'Occidente – ciò che forma il preconscio dell'Occidente – è legato con Necessità al nichilismo.

La nientità dell'ente – la volontà che le stelle, le piante, gli uomini, la terra siano niente – è ciò che nel linguaggio fondamentale dell'Occidente viene di continuo affermato. Ma questa affermazione rimane nascosta. Nel significato immediato del linguaggio fondamentale dell'Occidente essa appare anzi rovesciata. All'interno della propria *coscienza*, l'Occidente vuole che l'ente *non* sia un niente.

Ma l'ente, a partire dai greci, è ciò che è stato e che sarà un niente. Da oltre i confini dell'Occidente, la Necessità mostra il legame che unisce alla nientità dell'ente – al nichilismo – l'essere stato un niente e l'essere per essere un niente.

Dunque: l'Occidente parla (il suo parlare appare all'interno dell'interpretazione); il suo parlare è riducibile al linguaggio fondamentale che una volta per tutte è evocato dall'ontologia greca. Questo linguaggio è il preconscio dell'Occidente. Parla dell'esser-cosa delle cose, cioè del loro uscire e del loro ritornare nel niente.

Ma ciò che il preconscio dell'Occidente dice è legato con Necessità al nichilismo. Questo legame non è un'ipotesi scientifica.

Ma il linguaggio dell'Occidente – il linguaggio fondamentale e ogni lingua dell'Occidente – allontana da sé ciò a cui la Necessità lo lega, lo rimuove da sé e lo esprime in sé in modo rovesciato e indiretto. La nientità dell'ente è ciò di cui l'Occidente continua a parlare, ma indirettamente e in modo rovesciato, sì che essa non affiora nel significato immediato del linguaggio.

Il nichilismo è cioè l'*inconscio* essenziale dell'Occidente. È la follia estrema. L'estrema follia che può accadere nel Tutto.

L'Occidente non può quindi diventare cosciente del contenuto del proprio inconscio: diventerebbe cosciente della propria follia: tramonterebbe davanti a sé stesso.

Ma se il nichilismo è l'inconscio dell'Occidente, non si dovrà dire forse che il paese che sta oltre i confini dell'Occidente e dal quale proviene il linguaggio che indica l'inconscio dell'Occidente, è *l'inconscio dell'inconscio* dell'Occidente?

CAPITOLO QUINDICESIMO

Gli uomini non diventano polvere

Che significa morire?

L'incertezza più profonda continua ad avvolgere ogni risposta dei mortali a questa domanda.

Non avvolge soltanto le teorie attorno alla morte, ma lo stesso tentativo di cogliere e di esprimere il *fenomeno* che tali teorie vorrebbero spiegare – il fenomeno della morte, ossia (stando all'etimo di “fenomeno”) ciò che della morte *appare*, sta dinanzi visibile e constatabile.

Come se, assistendo a una corsa di cavalli, non solo non si sapesse quale sarà il vincente, ma non si sapesse nemmeno (pur illudendosi di saperlo) quali sono, tra le varie figure visibili, i cavalli.

Una teoria può spiegare un evento solo se esso, innanzi tutto, appare. Ma quello che sembrerebbe il più facile dei compiti – cogliere ed esprimere ciò che appare – è invece tra i più difficili.

Giacché la difficoltà non è dovuta a un'incapacità psicologica che potrebbe esser superata mediante una concentrazione mentale più rigorosa e più intensa, o una trasformazione che renda più razionale il contesto sociale dove si forma l'osservazione di ciò che appare: appartiene al destino dei mortali l'incapacità di cogliere e di esprimere ciò che appare, quindi ciò che della morte appare, il fenomeno della morte.

Eppure, la “nostra” cultura non ha dubbi sulla propria capacità di cogliere ed esprimere i tratti che la morte mostra apparendo e il loro significato essenziale: la morte – essa dice – è *annientamento*; l'annientamento di ciò che muore è il fenomeno della morte; la morte *appare* come annientamento.

Ormai si ritiene che tutte le cose siano mortali e che di tutte possa quindi *apparire* il loro annientarsi (e uscire dal niente).

Anche il cristianesimo, che pure è ben lontano dall'abbandonare tutto alla morte e afferma l'immortalità dell'anima, pensa che, con la morte, il corpo *in nihilum cedit* (così scrive Tommaso d'Aquino): se ne va nel niente.

Ma non siamo forse tutti convinti, anche senza fare appello alle varie forme della cultura e basandoci semplicemente sulla nostra esperienza, che l'annientarsi delle cose è quanto di più visibile esiste tra i visibili? e che l'angoscia e il dramma della vita hanno proprio qui

la loro radice, nel *constatare* ogni giorno e ogni momento che noi e tutto ciò che appartiene al nostro mondo ce ne andiamo nel niente?

La legna sta bruciando. Dapprima se ne distinguono i contorni nella luce del fuoco. Poi le forme scure del legno si fanno sempre più incandescenti, la fiamma si riduce e i tizzoni diventano braci. Queste, infine, impallidiscono e diventano cenere.

L'incenerirsi di un corpo è la forma più radicale di ciò che per i mortali è l'annientamento della morte. Qui, in breve tempo e sotto lo sguardo di tutti, il corpo che brucia perde ogni sua qualità. Di esso rimane soltanto la cenere; tutto il resto è diventato niente.

La maggior esattezza con cui la scienza descrive il fenomeno della combustione non muta la sostanza del discorso, perché se, per il primo principio della termodinamica, con l'incenerirsi di un corpo e addirittura di tutto il nostro pianeta, la quantità totale di energia dell'universo non varia, tuttavia quel principio afferma semplicemente la conservazione dell'energia, ma non *delle forme* in cui di volta in volta l'energia si realizza.

Le forme – figure, aspetti, volumi, suoni, colori e ogni altra qualità dei corpi – tutto questo, anche per quel principio della fisica, non si conserva e diventa niente quando un corpo viene bruciato. La cenere (col calore, il fumo) è appunto la nuova forma in cui esiste l'energia contenuta nel corpo inceneritosi; ma la forma che lo costituiva e per la quale esso era, ad esempio, legna, e non un animale, questa forma, anche per la scienza, con l'incenerirsi del corpo diventa niente.

Così, dunque, parlano i mortali, descrivendo il fenomeno della morte, quale si presenta nell'incenerirsi di un corpo.

Ma – nonostante sembri quella del buon senso – è la voce della follia.

Quando si dice che qualcosa è divenuto niente, si intende forse affermare che esso, pur essendo diventato niente, continui tuttavia ad apparire? Ad esempio, che l'esser legna della legna trasformatasi in cenere sia diventato niente e che esso continui ciò non ostante ad apparire (cioè ad essere visibile, constatabile, così come lo era prima di diventar niente)?

Daccapo: forse che una cosa può diventar niente e tuttavia continuare a manifestarsi nel suo essere quella cosa che essa era?

«No» risponderanno tutti: ciò che si annienta *scompare* nella misura in cui esso si annienta. In questa misura, esso esce dal novero delle cose che appaiono.

(A mezza voce, alcuni riconosceranno anche questo: che nella memoria rimane sì la traccia della legna – che in questo senso continua ad apparire anche quando è diventata cenere –, ma questa

traccia, proprio perché *rimane*, non è la legna che è diventata un niente. La legna è morta, la sua traccia è viva. Non ci può essere memoria dei morti, cioè degli annientati.)

Ma se il processo dell'annientarsi è inseparabilmente legato a quello dello scomparire – se cioè una cosa, annientandosi, esce, insieme, dal cerchio dell'apparire (ossia dal luogo luminoso in cui stanno tutte le cose che appaiono) –, allora, per sapere che sorte è toccata a ciò che è uscito da quel cerchio, potremo forse rivolgerci alle cose che a tale cerchio appartengono? l'apparire di queste cose potrà forse informarci di ciò che è accaduto a quelle altre che non stanno più in loro compagnia?

Una analogia ci consente di chiarire il senso di questa domanda.

Quando il sole tramonta, esce dalla volta del cielo e scompare allo sguardo. Che ne è di esso? che sorte gli tocca quando, sprofondando nel mare o nella terra o dietro i monti, non è più visibile?

Queste domande ci lasciano oggi del tutto indifferenti, anche perché la teoria copernicana assicura che il moto del sole è apparente e che quindi il sole continua a esistere anche quando non è visibile.

Ma se volessimo rispondere a quella domanda unicamente sulla base di ciò che appare nella volta del cielo quando essa è stata abbandonata dal sole, che potremmo dire della sorte del sole resosi invisibile? Che potrebbe dirci, che potrebbe attestare l'apparire della notte, della luna, delle stelle e dei loro moti, intorno a ciò che è accaduto dell'astro che non abita più con loro la volta del cielo?

Nulla!

Abbandonata dal sole, la volta del cielo *tace* della sorte di esso, non attesta alcunché intorno a esso.

In senso rigoroso e al di fuori di ogni metafora, le pallide luci del crepuscolo sono la cenere del tramonto del sole.

Come il crepuscolo e gli astri notturni del cielo non mostrano quale sorte sia toccata al sole che li ha abbandonati, così la cenere e tutto ciò che appartiene al luogo in cui è avvenuto l'incenerirsi della legna tacciono e non attestano alcunché intorno alla sorte della legna che, se si è annientata, è dovuta anche scomparire, ha dovuto cioè abbandonare la volta dell'apparire abitata da tutte le cose che appaiono.

E come per conoscere la sorte del sole dopo il tramonto occorrono delle *teorie*, che interpretino ciò che appare e gli attribuiscano quindi proprietà che non appaiono, così per conoscere la sorte della legna, che incenerendosi è uscita dall'apparire, occorrono delle *teorie*, che interpretino il fenomeno dell'incenerirsi e dello scomparire e lo inseriscano in categorie che aggiungono, a ciò che appare, un senso

che non è attinto da ciò che appare.

Di queste teorie è supremamente dominante, presso i mortali, quella che afferma che, incenerendosi, la legna è diventata *niente*.

Si tratta di una *teoria*, e non della descrizione di un fenomeno, perché se la legna, annientandosi, esce dall'apparire – se, diventata niente, essa non appare nemmeno più –, allora, che essa sia diventata niente non è qualcosa che possa essere attestato dall'apparire da cui la legna, incenerendosi, è uscita.

Non è il fenomeno dell'incenerirsi, non è l'apparire delle cose ad attestare che cosa abbia avuto in sorte la legna scomparendo: è la teoria suprema dei mortali che, *interpretando* l'incenerirsi della legna, afferma che essa è diventata niente, le dà in sorte il niente.

È questa suprema teoria a intendere il fenomeno della morte come annientamento. Ed è ancora essa a non riconoscersi come teoria e a presentare il proprio contenuto come qualcosa che appare, cioè come osservabile, constatabile, manifesto, cioè come fenomeno.

La legna sta bruciando. Dapprima appaiono i suoi contorni nella luce del fuoco; poi essi scompaiono e appare l'incandescenza delle braci; a sua volta, poi, questa incandescenza scompare e appare la cenere.

La legna spenta, la legna accesa, le braci, la cenere e il vento che la disperde si sono avvicendati nel cerchio luminoso dell'apparire. Al subentrare di ognuno di questi eventi, il precedente esce dall'apparire. Il cerchio dell'apparire *non* attesta che la legna si trasforma in cenere: appunto perché *non* attesta che la legna si annienta come legna. Per “trasformarsi” o “diventare” cenere è infatti necessario che la legna si annienti come legna. Ma se l'annientamento della legna non appare, non può apparire nemmeno il suo “diventare” cenere.

All'interno di quel cerchio, la cenere non è la sorte toccata alla legna; essa non grida, ma tace la sorte della legna. In quel cerchio, la legna non diventa cenere, così come gli uomini non diventano polvere: la cenere è il successore della legna; la polvere dell'uomo. Ma l'annientamento di ciò che muore *non appare*.

Alle *teorie* resta dunque affidato il compito di stabilire a quale sorte va incontro ciò che esce dal cerchio delle cose che appaiono.

Questo risultato è decisivo.

Nei miei scritti si mostra – e ne hanno dato un cenno anche le pagine precedenti – che la follia essenziale si esprime nella persuasione che le cose escono e ritornano nel niente. Il mortale è appunto questa volontà che le cose siano un oscillare tra l'essere e il niente.

Al di fuori della follia essenziale, di tutte le cose è necessario dire

che è impossibile che non siano, cioè è necessario affermare che tutte – dalle più umili e umbratili alle più nobili e grandi – *tutte* sono eterne. Tutte, e non solo un dio, privilegiato rispetto a esse.

Se questo discorso viene equivocato oltre un certo limite, si può allora pensare che il vero folle è chi questo discorso propone, giacché esso sembra smentito nel modo più perentorio dal divenire del mondo.

Ebbene, proprio questo si è qui incominciato a chiarire: che se il divenire del mondo è inteso come l'annientamento delle cose, allora il divenire *non appare*: l'apparire del mondo (l'“esperienza”) *non smentisce* il discorso affermatore l'eternità del tutto; e dunque se in questa affermazione si volesse per forza trovare la follia, essa andrebbe cercata altrove che nella presunta contraddizione tra questa affermazione e ciò che resta attestato dall'apparire del mondo.

Intanto, se il divenire non appare come annientamento, ma come l'entrare e l'uscire delle cose dal cerchio dell'apparire, allora l'affermazione dell'eternità del tutto stabilisce la sorte di ciò che scompare: esso continua a esistere, eterno, come un sole dopo il tramonto.

Non solo la legna fiammeggiante, le braci, la cenere, il vento che la disperde sono eterni astri dell'essere che si succedono nel cerchio dell'apparire, ma anche tutte le fasi dell'albero che, «nella valle ove fresca era la fonte / ed il giovane verde dei cespugli / giocava al fianco delle calme rocce / e l'etere tra i rami traluceva / e quando intorno i fiori traboccavano» (Hölderlin), hanno preceduto la legna tagliata per il fuoco.

Quando gli astri dell'essere escono dal cerchio dell'apparire, il destino della verità li ha già raggiunti e impedisce loro di diventare niente.

Appunto per questo essi – tutti – possono *ritornare*.

CAPITOLO SEDICESIMO

Il peccato e la morte

È sempre stata una questione decisiva, il rapporto tra il peccato e la morte. Tra la colpa – intesa nel senso più ampio, come trasgressione di un codice non solo morale, ma anche naturale, come fallimento della struttura del vivente nella lotta per l'esistenza – e l'annientamento della morte, in cui si compendia e giunge alle conseguenze estreme il dolore dell'esistenza.

Nelle grandi tradizioni culturali dell'Oriente e dell'Occidente la morte è intesa come conseguenza del peccato. È perché si pecca che si muore. Questo, il concetto fondamentale.

Ciò che rimane essenzialmente *non* pensato è il pensiero che emerge da una sorta di *rovesciamento* di quel concetto, e che può essere così formulato: è perché *si vuole* essere mortali che accade qualcosa come peccato.

In questo pensiero, al quale i mortali voltano le spalle, la morte non è una realtà che esiste indipendentemente dalla volontà di morire, non è la “necessità” suprema, “naturale”, di cui non si può che prender atto. All'opposto, la Necessità autentica è la libertà dalla morte, e la morte si costituisce non come realtà oggettiva, ma soltanto all'interno della volontà che gli uomini e le cose siano mortali.

Una volontà, dunque, che non potendo smuovere la Necessità autentica (cioè l'impossibilità della morte) non può quindi ottenere altro che il mondo della follia. Il mondo della follia, in cui si crede nella “necessità” della morte, domina ormai ovunque. I “mortali” sono coloro che credono in questo mondo. Ma è proprio perché quella volontà si sprigiona che, per liberarsi dalla morte, essi hanno bisogno di un “Salvatore”.

La forma di rovesciamento, secondo cui si costituisce il pensiero essenzialmente *non* pensato dai mortali, acquista luce in contrapposizione al racconto biblico della caduta dell'uomo.

Qui può sembrare, dapprima, che si realizzi uno scontro a proposito del riconoscimento del carattere mortale dell'uomo. Sennonché ci si può poi accorgere che lo scontro è sotteso da una fondamentale solidarietà tra i suoi protagonisti: l'uomo, Dio, il serpente.

Nel paradiso terrestre Dio avverte Adamo e la sua compagna che se mangeranno il frutto dell'albero della scienza del bene e del male

moriranno. Perderanno cioè l'immortalità che ha loro donata.

Essi obbediscono sino a che il serpente non smentisce Dio: non morirete, ma vi si apriranno gli occhi e sarete come dèi. *Eritis sicut dii*.

Il loro peccato è la volontà di uscire dalla loro condizione mortale.

L'immortalità che Dio gli ha dato è infatti un dono revocabile: è circondato dalla possibilità della morte – dalla possibilità che essi mangino il frutto proibito.

Ne sono persuasi sino a che il serpente non li tenta. Ora essi vengono a sapere di non essere assoggettati alla morte. Dio li aveva ingannati: ora sanno dal serpente che la morte non li può minacciare.

Tuttavia, non sanno ancora *perché* la morte non li può minacciare.

È a questo punto che vogliono diventare padroni della loro immortalità così come Dio lo è della propria: ciò che soprattutto importa loro sapere, mangiando il frutto dell'“albero della scienza”, è *perché* essi sono liberi dalla morte e *perché* Dio li ha ingannati facendo credere loro il contrario.

Non si tratta di voler possedere una scienza del cui contenuto essi non conoscono ancora nulla, ma della scienza che renda *visibile, evidente* ai loro occhi la loro libertà dalla morte. Ciò che il serpente promette loro – diventare Dio – è ancora più desiderabile del frutto, che pur si rivela “bello” e “buono”.

Ma quando lo mangiano e i loro occhi si aprono, *vedono* di essere mortali. Si impadroniscono della “scienza”, ma questa conferma nel modo più perentorio la loro condizione mortale.

Tutto ciò che vien detto da Dio quando li condanna si raccoglie infatti attorno all'espressione decisiva: «Sei polvere e in polvere tornerai».

L'immortalità che Dio aveva dato ad Adamo non aveva soppresso la sua natura essenzialmente mortale. Anche nel paradiso di delizie, prima della caduta, Adamo è polvere. La caduta è aver creduto di non esserlo.

E invece Dio, chiudendo il suo ultimo dialogo con i peccatori, sanziona definitivamente la loro natura mortale:

«Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene e il male; che egli non abbia a stendere la mano e a prendere anche dall'albero della vita, e mangiare, e vivere in eterno!»

E pone un cherubino con la spada fiammeggiante a custodire la via dell'albero della vita. Non si tratta di una via che l'uomo potrebbe (o sarebbe potuto) riuscire a percorrere. L'unica, lungo la quale Adamo è viandante sin dal primo momento della sua creazione, è la via della morte.

E tuttavia la distanza tra Adamo, Dio e il serpente è molto minore di

quanto potrebbe sembrare a prima vista.

Mangiando il frutto proibito, l'uomo viene a sapere che Dio ha ragione a dichiararlo polvere e mortale.

Ma anche *prima* dell'attimo fatale e pur prestando fede al serpente che gli assicura l'immortalità, c'è pur sempre un punto in cui Adamo è solidale con Dio: ai suoi occhi non appare il *perché* dell'immortalità, che pure gli è stata assicurata.

Per possedere la scienza del bene e del male, che innanzitutto deve svelare questo perché, egli deve compiere il gran salto nel buio in cui si nasconde la scienza: stendere la mano e mangiare il frutto proibito.

Prima di questo salto, c'è la parola di Dio contro quella del serpente.

È vero che egli mangia il frutto perché ascolta questa e non quella, ma egli salta nel buio proprio per *sapere* che è della parola del serpente che egli deve fidarsi.

Prima del salto che svela il perché, si sente pur sempre circondato dalla possibilità della morte, nonostante l'assicurazione in contrario del serpente. Non ha la *scienza* che illumina il suo essere immortale, e quindi *non si sente* immortale, anche se crede o spera di esserlo. Deve toccare con mano l'immortalità, nello stesso modo in cui ha toccato con mano tutti gli altri alberi del paradiso terrestre.

Proprio perché, prima del salto, il suo essere come Dio non è scienza, allora, al di sotto del suo prestare ascolto al serpente che assicura l'immortalità, egli continua a prestare ascolto a Dio che lo ha posto nella morte. Adamo sa di essere polvere, anche prima di mangiare il frutto proibito.

Mangiando il frutto proibito Adamo vuol essere immortale. Ma questa volontà è possibile, perché egli ha voluto, cioè ha creduto di essere mortale.

La volontà di immortalità presuppone il riconoscimento che la condizione originaria è quella mortale.

Voler liberarsi dalla morte è un modo di riconoscerne l'esistenza.

Ma il pensiero essenzialmente *non pensato* dai mortali non ha nulla a che vedere con la volontà che riconosce la "necessità" della morte proprio nell'atto in cui vuole liberarsi da essa.

In questo pensiero, il peccato non è la causa della morte, ma è la volontà di essere mortali, la volontà che la morte sia la "necessità" nella quale originariamente ci troviamo.

In verità, il peccato è la fede che è comune a Dio, al serpente e ad Adamo.

In questo pensiero la morte non è la conseguenza del peccato, ma il peccato è la persuasione che la morte appartenga all'essenza dell'essere: la persuasione che l'essere possa diventare niente. Nello sguardo della Necessità autentica l'essere non è il niente e non può

diventare un niente.

C'è qualche segno che si incominci a smascherare il senso della volontà che vuole la morte dell'essere? Perché questo accada bisogna che la libertà dalla morte non si illumini in una "scienza" che, come avviene nel racconto biblico del peccato originale, presuppone un salto nel buio a partire dalla fede nella "necessità" della morte. L'eternità del Tutto non è un luogo al quale si arrivi dopo un viaggio, ma è la nostra dimora originaria. Noi siamo la nostra dimora. Essa è la Gioia in cui tutto è raccolto – anche la follia, anche il peccato di Dio, dell'uomo e del serpente.

Se per la tradizione ebraico-cristiana il peccato è la volontà di essere immortali ed eterni, al di fuori invece della follia che avvolge anche questa tradizione, il peccato è la volontà di essere mortali (la volontà, si ripeta, che sta alla radice anche della volontà di liberarsi dalla morte), la volontà che il senso dell'essere sia il niente.

La morte, dunque, non è la conseguenza di un peccato che abbia già un suo volto e un suo significato distinti dalla loro conseguenza: la morte è il volto e il significato del peccato.

Il peccato, l'errore, è la convinzione che la morte esista (e che quindi un "Salvatore" debba liberarci da essa): non nel senso banale, ma appartenente anch'esso alla follia essenziale dei mortali, per il quale si dice che il male del peccato è *far* essere la morte nel mondo; ma nel senso, *inaudito*, che l'errore del peccato è la persuasione, cioè la volontà, che la morte possa *essere* – anche se, poi, è proprio sul fondamento di questa persuasione che ci si può proporre, la morte, di *farla essere* e si può costruire una civiltà su questo progetto.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

Éros, téchne

Una «battaglia di giganti», scrive Freud, la lotta tra Éros e Morte: essa è «il contenuto essenziale della vita».

Definendo Éros come l'insieme delle pulsioni che «tendono a conservare e a unire», in contrasto con le pulsioni di Morte, che «tendono a distruggere e a uccidere», Freud rinvia esplicitamente (*Perché la guerra?*) al *Convito* di Platone.

Parla dal fondo dell'abisso dell'ontologia greca. Viene parlato da questo fondo.

All'inizio del capitolo XXV del *Convito*, stabilito che Éros è «amore di possedere sempre il bene», Diòtima domanda a Socrate che forma di *azione* sia questo amore di possesso.

Che l'amore sia *azione*, sta al fondamento della domanda. Le parole usate sono: *pràxis*, *érgon*.

L'azione in cui Éros consiste è (questa, la risposta) «il partorire nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima».

Il “partorire” possiede nel testo il significato ampio di *generazione*, *genesi*.

Il “bello” ha la densità di significato che è nominata dalla parola greca *kalòn*: il “bello” non solo in senso “estetico ed etico”, ma, insieme, e primariamente, l’“opportuno”, il “conveniente”, il “favorevole”.

Primariamente, perché, affinché si realizzi l'aspetto “estetico” ed “etico” del *kalòn* si richiede, anche qui, un'opportunità, una convenienza, un adattamento allo scopo. Diòtima mette in risalto la primarietà di questo aspetto del *kalòn*, riconducendo il *kalòn* all’“armonico” e il “brutto” al “disarmonico”.

«Partorire nel brutto non si può, nel bello sì» dice Diòtima.

Questo non significa che il brutto, assunto in un suo originario significato autonomo, renda impossibile la generazione, ma che il significato del brutto, quale gioca nel testo, è appunto il rendere impossibile la generazione.

La stessa parola greca *aischròn* (“brutto”) significa anche (e anche qui – in analogia con *kalòn* – primariamente) “disadatto”, “inopportuno”, “inabile”, “non conveniente”. Cioè, appunto,

“disarmonico”.

Non si può partorire nel brutto, perché il brutto è il rifiuto, da parte degli elementi di una certa situazione, a unirsi, cioè ad armonizzarsi in vista della generazione.

La “disarmonia” del brutto è la condizione dell’insuccesso della generazione, l’“armonia” del bello è la condizione del successo.

L’insuccesso della generazione è la morte. Un individuo muore perché non riesce a generare il proprio futuro.

L’“armonia” e la “disarmonia” in cui la generazione si produce corrispondono alla coppia freudiana di Éros e Morte. Ma il senso della “generazione” affonda le sue radici in un sottosuolo che guida il pensiero di Freud ben più a fondo di quanto esso non se ne avveda. Il sottosuolo che guida l’intera storia dell’Occidente.

Nel capitolo che immediatamente precede, Diòtima stabilisce un’analogia tra l’uso della parola “amore” e l’uso della parola “poesia”.

Apparentemente, si ha a che fare con una esemplificazione estrinseca, favorita dalla circostanza che, nella lingua greca, *pòiesis* significa, insieme, “poesia” e “produzione”.

Diòtima spiega che come si usa chiamare “amore” solo una parte specifica di Éros, inteso come “amore di possedere il bene”, così si usa chiamare “poesia” (*pòiesis*) solo una parte della produzione. Apparentemente il rapporto tra Éros e poesia sembra concludersi qui.

E invece l’affermazione di Diòtima che Éros è *pràxis* e *érgon* (cioè “azione”) compare poche righe dopo la determinazione del senso della *pòiesis*; e precisamente con l’intento di estendere a Éros questa determinazione. Essa – uno dei passi più celebri del *Convito* – suona così:

«La causa per la quale qualcosa passa dal non essere all’essere è sempre *pòiesis*, cosicché tutte le azioni (*ergasiai*), in ogni arte (*téchne*), sono *pòiesis*, e tutti gli artefici (*demiurgòi*) sono poeti».

Poiché Éros è *érgon*, *pràxis* (cioè azione), esso è *pòiesis*, cioè una “causa”, per la quale certe cose passano dal non essere all’essere.

La *pòiesis* in cui Éros consiste è “il partorire nel bello”. Le cose che questa *pòiesis* fa passare dal non essere all’essere sono le cose partorite nel bello, cioè le cose generate in una situazione i cui elementi sono “armonici” tra loro e rispetto al processo generativo, le cose generate con successo rispetto allo scopo.

Ma riuscire a possedere il bene, mediante una *pòiesis* che – con mezzi adatti (“armonici”) allo scopo – fa passare certe cose dal non essere all’essere, questa è l’essenza stessa della *tecnica* (“arte”, *téchne*, “azione razionale conforme allo scopo”).

All'interno di questa essenza si sviluppa la storia dell'Occidente sino alla civiltà della tecnica.

L'essenza di Éros appartiene all'essenza della tecnica. Il partorire nel bello, sia secondo il corpo, sia secondo l'anima, la generazione riuscita, nel mondo materiale e in quello psichico, è Éros, cioè *téchne*.

Éros è “demiurgo” e “poeta”. Al termine del cap. XXVI Diòtima lo dice esplicitamente: Éros è *mechané*, cioè la “macchina” che determina il successo della generazione. La macchina, mediante la quale «la natura mortale cerca, per quanto le è possibile, di essere sempre e di essere immortale; lo può in quest'unico modo: mediante la generazione, in quanto al posto di ciò che è vecchio lascia qualcosa di nuovo» (*Convito*, XXVI).

Per questo, ogni natura dà così pregio al suo “germoglio” (*apobléstema*).

Anche nel *Faust* di Goethe (richiamato da Freud ne *Il disagio della civiltà*) Mefistofele parla dal fondo dell'abisso dell'ontologia greca: riserva a sé la distruttività del fuoco, di contro ai “mille germogli” (*tausend Keime*) in cui si diffonde la generazione. «Perché» dice Mefistofele «tutto ciò che nasce merita di perire.» Per Diòtima, «gravidanza e generazione è quanto vi è di immortale in ogni essere che ha vita ed è destinato a morire».

Come volontà di vincere la morte, Éros non è semplice aspirazione o velleità, ma è *pòrimos*, cioè “industrioso”, “atto a procacciare”.

Pòrimos, in quanto figlio di *Pòros*; e *pòros*, nella lingua greca, significa il mezzo, lo strumento.

Sulla radice di *pòros* (*per-*) si costruisce il senso della parola greca *péira* e della parola latina *experientia* (*experior*, *peritus*).

L'esperienza è la prova, l'esperimento, cioè il calcolo razionale che coordina i mezzi in vista della produzione di uno scopo.

È all'interno del senso espresso da *péira* e *experientia* che si sviluppa la scienza moderna come metodo *sperimentale*.

Éros è prefigurazione dell'atteggiamento tecnico-scientifico. Nella storia dell'Occidente l'amore rimane una delle forme emergenti del calcolo tecnico-scientifico e si mantiene definitivamente all'interno dell'orizzonte di senso dell'Éros platonico.

All'interno di questo senso – l'Éros come azione nella quale si vuole il possesso indefinito del bene – si mantiene anche l'amore cristiano, che è volontà di possedere indefinitamente il bene del prossimo.

Da un lato, Dio è il *Demiurgo* che *agisce* creando gli uomini e salvandoli per mezzo della sua incarnazione; dall'altro lato gli uomini, amando in Cristo, *si appropriano* di ciò che ritengono il bene del prossimo.

Volere il bene altrui non significa infatti volere un bene che esiga l'annientamento di chi lo vuole (giacché costui vorrebbe l'egoismo altrui e cioè qualcosa che, per la coscienza cristiana, non è il bene vero), ma significa volere *il possesso del bene altrui* (non spogliare l'altro del suo bene, ma possedere l'altro nel suo bene), mettere in atto la *pòiesis* che produce il possesso, da parte dell'amante, del bene altrui (cioè dell'altro realizzato nel suo bene).

Anche l'amore cristiano è una *téchne*. Il cristianesimo, nella storia dell'Occidente, è il varco più ampio attraverso il quale le categorie dell'ontologia greca entrano nel modo di agire e di pensare delle masse. Quindi anche nel loro modo di amare.

Ma Éros e Mefistofele (cioè *Thànatos*, "Morte") hanno in comune l'*essenziale*.

È vero che Éros è il demiurgo che unisce, genera nell'unificazione, mentre *Thànatos* è il demiurgo che divide e distrugge; ma *entrambi*, in quanto demiurghi, sono *érgon*, *pòiesis*, che fa passare le cose dal non essere all'essere e dall'essere al non essere.

Inoltre, in Éros, la generazione del "nuovo" è insieme il passaggio al non essere da parte del "vecchio". Éros è creatore del nuovo, proprio perché è distruttore del vecchio; è "armonico" rispetto al nuovo, perché è "disarmonico" rispetto al vecchio. Ogni generazione è insieme corruzione, e viceversa.

Le cose stanno dinanzi a Éros e *Thànatos* come disponibili all'unione e alla separazione, all'essere e al non essere. Sul fondo dell'abisso dell'ontologia greca giace nascosto il senso di questa disponibilità.

Per la civiltà dell'Occidente questa disponibilità delle cose è l'evidenza suprema che misura il valore di ogni conoscenza e di ogni opera. Questa evidenza viene chiamata "divenire", "tempo", storia.

L'Occidente non sospetta neppure che la volontà che le cose siano questa disponibilità all'essere e al niente è la volontà che le cose siano niente, e che dunque in questa volontà si nasconda il senso fondamentale della morte.

E che dunque è *all'interno* di questo senso fondamentale della morte che Éros e *Thànatos* si contrastano. È all'interno della morte che Éros si oppone a *Thànatos*.

È questo il tempo per incominciare a pensare che, ancora più gigantesca e più incompresa della lotta tra Éros e *Thànatos*, è la "battaglia tra giganti" di cui parla Platone nel *Sofista* – la battaglia tra i primi pensatori greci? E che Platone ne parla, ma è anche il primo ad alterarne essenzialmente il significato? La "battaglia tra giganti" in cui si decide il senso dell'essere e del niente, e quindi dell'intera storia dell'Occidente.

CAPITOLO DICIOTTESIMO

Freud e Parmenide

«È singolare che sia stata proprio la psicoanalisi ad aver contribuito a una rivalutazione delle concezioni apparentemente fantastiche ed altamente metafisiche di Parmenide.»

Questa sorprendente affermazione è dello psicoanalista cileno Ignacio Matte Blanco. Si trova nella Prefazione del suo libro *L'inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla bi-logica*, pubblicato nel 1975 a Londra e presentato nel 1981 in edizione italiana dalla “Nuova biblioteca scientifica Einaudi”. Una presentazione, questa dell'Einaudi, anch'essa singolare – e comunque del tutto inconcepibile anche solo pochi anni fa.

Freud e Parmenide, dunque. Anzi – secondo Matte Blanco – Parmenide precursore di Freud.

Di quest'ultimo si parla ovunque.

Parmenide è un pensatore vissuto tra il VI e il V secolo a.C. a Eléa, antica città della Magna Grecia sulla costa tirrenica, in Lucania.

Di lui Platone dice, riprendendo un'espressione di Omero, che è «venerando insieme e terribile». Come un dio.

Anche Aristotele – sebbene contrariamente alle proprie intenzioni – tratta Parmenide come un dio: dice del suo pensiero quanto non aveva osato affermare di alcun altro filosofo: che è una “follia”.

Più tardi, alla parola “follia” l'apostolo Paolo darà intenzionalmente un senso positivo: «La follia di Dio è più sapiente degli uomini».

Quasi vent'anni fa è apparso un mio saggio intitolato *Ritornare a Parmenide*. Debbo senz'altro all'amabilità di Cornelio Fabro se egli ha scritto «ch'è forse lo scritto più stimolante della filosofia italiana contemporanea»; ma il problema, lì, era appunto di scendere nell'abisso della “follia” che aveva avvolto Parmenide e che poi era stata definitivamente esorcizzata e allontanata dall'intera civiltà occidentale.

Scendere nell'abisso – ossia restare là dove già da sempre siamo, lasciando che la “sapienza” dell'Occidente si levi, come la nebbia al mattino.

Solo della “follia” che prende Parmenide si può dire infatti quanto l'apostolo afferma della “sapienza di Dio”: che è «la sapienza nascosta», nel cui sguardo appare «come è stolta la sapienza del mondo».

Solo che, rispetto alla “follia” abissale di Parmenide, anche il cristianesimo appartiene alla “sapienza del mondo”. (E anche la psicoanalisi.)

Nei primi scritti di Freud l'inconscio è “la vera realtà psichica”. La coscienza ne è l'immagine deformante, la “strettoia” uscendo dalla quale l'inconscio si presenta “come tagliato a pezzi”.

Della “vera realtà psichica” Freud scrive che «nella sua intima natura è altrettanto sconosciuta a noi come la realtà del mondo esterno». Ciò non ostante, egli crede di poter gettare una luce sull’“intima natura” dell'inconscio, interpretando i “dati della coscienza” attraverso i quali esso si presenta.

E crede di imbattersi in un mondo misterioso dove le regole della logica – e «soprattutto il principio di contraddizione» – «non hanno alcun peso» e dove i processi che lo costituiscono sono «atemporali e cioè non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dal trascorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto col tempo».

Matte Blanco non intende far altro che approfondire il senso di queste affermazioni di Freud.

Nelle manifestazioni psicopatologiche, soprattutto in quelle schizofreniche, emerge un “modo di essere” inconscio, dove, per l'assenza del principio di (non) contraddizione, le parti vengono identificate al tutto e alle altre parti – cioè dove la realtà non è percepita come molteplicità, ma come unità –, e dove questa unità viene sottratta al fluire del tempo.

Per questo motivo Matte Blanco ha creduto recentemente di scoprire una consonanza essenziale tra questa configurazione dell'inconscio e il pensiero di Parmenide.

Le “tesi” di Parmenide non sono forse appunto queste, che l'Essere è indivisibile in parti, omogeneo, e al di fuori del tempo, eterno? E la distinzione freudiana tra inconscio e coscienza non corrisponde forse alla distinzione parmenidea tra il mondo della “verità” e quello dell’“opinione” – il primo, dove appare l'indivisibilità e l'eternità dell'Essere, il secondo, invece, dove abitualmente vive l'uomo, dove si spezza l'indivisibile in una molteplicità di parti e l'eterno, così spezzato, viene immerso nel fluire del tempo?

La verità, pertanto, non si mostra nella ragione, ma nella pazzia.

E se l'osservazione clinica mette continuamente in rilievo, nel pensiero dell'alienato, l'identificazione delle parti al tutto e a ogni altra parte, e quindi l'assenza di quel differenziarsi delle parti che è richiesta dal tempo, la pazzia trova inoltre un singolare alleato in quell'avventura della matematica moderna che è la concezione di Cantor degli insiemi infiniti, nella quale Matte Blanco vede riaffiorare

i tratti caratteristici del pensiero eleatico (l'importanza di Zenone per la matematica moderna è peraltro universalmente riconosciuta), ossia, a suo avviso, i tratti caratteristici dell'inconscio.

L'errore di Matte Blanco è tanto più suggestivo quanto più è grave. Anche se, per quanto mi riguarda, preferirei aver a che fare più frequentemente con questo tipo di errori.

Sostanzialmente, l'errore, che serpeggia in tutto il libro, consiste nello scambiare un modo di percepire il mondo con un modo di essere del mondo (e, anzi, col fondamentale modo di essere del mondo).

Dal fatto che una massa imponente di osservazioni cliniche mostra che lo schizofrenico percepisce la realtà come unità invisibile ed eterna, da questo fatto non segue che la realtà sia indivisibile ed eterna.

Anche lasciando da parte la banalità di chi si stupisce che i connotati della realtà vengano desunti dal modo in cui i pazzi la guardano, resta tuttavia senza alcuna giustificazione, completamente gratuito, il privilegio che Matte Blanco assegna alla pazzia di essere essa, e non il pensiero normale, lo specchio veritiero della realtà.

La "follia" che prende Parmenide è essenzialmente diversa.

Non è un "tipo psicologico" accanto a tanti altri, tutti erranti nella non-verità. È invece l'apertura stessa della Necessità che né uomini né dèi, né mutamento di circostanze possono negare.

La "follia" non sta tanto nelle "tesi" di Parmenide, che possono essere e sono state continuamente ripetute senza che a essa ci si avvicinasse di un passo; ma sta nella Necessità che rende impossibile la negazione delle tesi.

Anche i malati mentali appartengono alla "sapienza di questo mondo".

Matte Blanco scrive: «Le somiglianze sono sorprendenti e al tempo stesso è evidente che le vie seguite sono radicalmente diverse. Parmenide partì da considerazioni puramente logico-metafisiche mentre questo libro parte dall'osservazione della realtà psicologica con l'aiuto di strumenti e concezioni psicoanalitiche, riformulate in termini logico-matematici».

Ma è proprio la radicale diversità *delle vie* a rendere del tutto apparente ed equivoco l'incontro della psicoanalisi con Parmenide, e a ridurre l'essere indivisibile ed eterno di Matte Blanco a una semplice "ipotesi di lavoro" – ossia a una situazione che non è suscettibile di "avvicinarsi" alla verità.

Giacché se si è fuori della verità nessuna via potrà condurre a essa. Tutte le vie che a essa vorrebbero condurre corrono infatti nella non-verità, e la non-verità non può portare nella verità. Chi cerca la verità

non può trovarla. (Ed è soprattutto la scienza a cercare la verità.) A chi bussa non sarà aperto.

La verità è invece la casa natale. Poi, i mortali credono di essere fuori della casa, e di dover bussare alla porta, o, addirittura, di doversi costruire una casa.

A prima vista, la “follia” di Parmenide sembra una ovvietà: è la negazione che l’essere sia un niente: «L’essere è, mentre il nulla non è». (E, se si vuole parlare di “principio di non contraddizione”, non si tratta di una negazione, ma dell’affermazione originaria di tale principio; anzi, dell’affermazione di quell’opposizione di essere e niente che tale principio non è mai riuscito a custodire.)

Eppure, da gran tempo, nei miei scritti si tenta di portare alla luce che l’intera civiltà occidentale – e dunque, ormai, l’intera civiltà terrestre – cresce all’interno della persuasione inconscia che l’essere, cioè le cose siano niente. Un “inconscio”, questo, che la psicoanalisi è completamente incapace di comprendere.

Matte Blanco riconosce che nell’inconscio «la non esistenza è trattata come identica all’esistenza». (Per Laing, anzi, il sentirsi un niente è il tratto fondamentale della schizofrenia.) Ma ritiene che il pensiero cosciente sia immune da questa identificazione, e non si avvede che essa è precisamente il tratto essenziale della “gente dalla doppia testa” di cui parla Parmenide, cioè dei “mortali” che vanno errando lontano dalla verità, «sordi e ciechi, istupiditi, da cui l’essere e il non essere sono ritenuti identici e non identici».

In *Destino della necessità* (Adelphi, Milano 1980) ho considerato il senso dell’“ipotesi fantastica” esposta da Freud ne *Il disagio della civiltà*: che Roma sia una “entità psichica” e che, come tale, non vi sia nulla del suo passato che si annienti.

In tal caso gli strati più antichi della città coesisterebbero a quelli successivi e, ad esempio, «sul Palatino i palazzi dei Cesari e il Septizonium di Settimio Severo si ergerebbero ancora nella loro antica imponenza», e «nel posto occupato da Palazzo Caffarelli sorgerebbe di nuovo, senza che tale edificio debba venir demolito, il tempio di Giove Capitolino, e non solo nel suo aspetto più recente, quale lo videro i romani dell’età imperiale, ma anche in quello originario, quando ancora presentava forme etrusche» e così via.

“Fantastica”, chiama Freud questa ipotesi. E lo è certamente, data la logica in cui è formulata. Eppure questa ipotesi può essere intesa come un’eco, estremamente lontana e alterata, che mormora nella doppia testa di un mortale di genio.

Vorrei invitare Matte Blanco a riflettere sul senso autentico della lontananza estrema e dell’alterazione estrema dell’eco. *L’inconscio di*

ogni inconscio è la “follia” della verità.

Qui, appare che tutti gli strati e tutte le fasi della città e di ogni altro ente sono eterni. E ciò che per il pensiero dell’Occidente (quindi anche per la psicoanalisi) è la loro produzione e il loro annientamento, è invece il loro progressivo apparire.

Per Freud è una “fantasia” attribuire a una città quanto egli crede invece appropriato per una “entità psichica” – cioè il non annientamento del passato. Ma proprio per questo anche Freud resta un “sapiente” lontano dalla “follia” di Parmenide.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

L'Oriente è un'alternativa?

«Perché ti preoccupi di salvare il mondo, quando l'unica cosa che occorre al mondo è salvarsi da te? Esci dalla scena e guarda: è rimasto qualcosa da salvare?» «Se davvero vuoi aiutare qualcuno, stanne lontano.» «L'unico vero aiuto è liberare dal bisogno di aiuto.»

Giungono dunque ancora gli echi della antica saggezza dell'Oriente. Molto più antica del cristianesimo, essa accoglie quest'ultimo come un consesso di re accoglie un re nuovo.

La liberazione dell'India dal dominio britannico è stata accompagnata da un ritorno alle fonti originarie della civiltà indiana. Con la coscienza che stando presso di esse era possibile dialogare, per lo meno da pari a pari, con la civiltà occidentale. Ramakrishna, Vivekananda, Tagore, Aurobindo, Gandhi gli uomini che hanno guidato quel ritorno.

Nelle *Upanishad* (i primi testi “filosofici” dell'India, la cui stesura risale a otto secoli prima di Cristo), si dice che dopo la morte le anime si presentano a Brahman per essere interrogate. Brahman è la realtà immutabile, eterna, infinita, beata, principio e “pilastro” di tutto ciò che esiste; Dio.

Brahman chiede: «Chi sei?». Le anime che non sanno rispondere ricadono sulla terra per incominciare una nuova vita. Rispondono così: « Sono il tale; sono quello che ha compiuto questa e quest'altra impresa; che ha avuto queste e quest'altre qualità».

Ma “coloro che sanno” rispondono: «Io sono ciò che sei tu»; e, quando Brahman domanda: «Chi sono io dunque?», essi rispondono: «La Verità».

Sanno cioè che tutto quanto noi crediamo di essere è soltanto apparenza, illusione. Crediamo di essere uomini, mortali, peccatori erranti e infelici che hanno bisogno di aiuto e di salvezza, e invece il vero “Sé” di ognuno è lo stesso Essere eterno e beato di Brahman.

Nella *Chandogya Upanishad*, al termine di ogni spiegazione che mostra l'Essere da cui è animato il tutto, il maestro rivolge al discepolo la celebre formula: «Tat tvam asi – Questo tu sei». Tu, al di là di ogni apparenza, sei l'eterna beatitudine di Brahman.

Che cosa sia il suo vero “Sé” – il suo “Atman” (questa parola

sanscrita significa, insieme, “respiro” e “sé stesso”) – l’uomo può cioè venire a saperlo anche prima di morire. Il suo “risveglio” gli mostra ciò che egli è già da sempre, e lo libera dalla condizione umana. “Buddha” significa appunto “l’illuminato”, “il risvegliato”.

Il risvegliato non ha più desideri, non vuol più felicità, potere, piacere, gloria, ricchezza: non vuole più la vita e le sue trame, non vuol più salvare nessuno.

Col desiderio, infatti, l’uomo vuol essere qualcosa di diverso dal suo vero “Sé”, si identifica con altro: credendo di essere le maschere sotto cui si nasconde, perde di vista sé stesso.

Questo non significa che il desiderio non esista più, ma che il risvegliato si stacca da esso, esce dalla scena del desiderio, la guarda e la vede svolgersi come qualcosa che non gli appartiene più. Le “sue” azioni, i “suoi” sentimenti, stati d’animo, pensieri non sono più suoi, ma di chi recita sulla scena.

Il dormiente scambia la scena con la realtà. Il risvegliato esce dalla scena e la vede prodotta dal desiderio e dall’ignoranza. Il “Sé” è appunto “colui che vede”, «il Testimone isolato, indifferente, semplice spettatore inattivo».

In India c’è ancora qualcuno che afferma di essere uscito di scena e di essere il Testimone eterno – che lo afferma, intendo, con parole e atteggiamenti che conservano intatta la dignità della saggezza. Presentato in modo suggestivo da Elémire Zolla e da Grazia Marchianò è apparso recentemente il primo volume della traduzione italiana di *I am that, Io sono Quello* (Rizzoli, Milano 1981): i dialoghi, come dice il sottotitolo, di un “sapiente di villaggio”, Nisargadatta Maharaj, un tabaccaio di Bombay che oggi dovrebbe avere quasi novant’anni e di cui non sapremmo nulla se Maurice Frydman – un suo seguace nato in Polonia, a Cracovia, che ha passato gli ultimi anni della sua vita accanto al maestro – non avesse annotato quello che Maharaj rispondeva a quanti sentivano il bisogno di andare da lui. Le frasi riportate all’inizio del capitolo sono sue.

Oltre a riconoscere di essere ignorante (a differenza, ad esempio, di Vivekananda, per il quale Schopenhauer non aveva capito le *Upanishad*), Maharaj non dice nulla di nuovo rispetto all’*Advaita Vedanta*, cioè al modo più rigoroso con cui il pensiero indiano ha inteso l’identità tra il Sé e Brahman.

Ma dice di avere esperienza di questa identità, di essere riuscito a rimanere la «perfetta immobilità, non influenzata dalla nascita e dalla morte del corpo e della mente», «salda come la roccia, inattaccabile, un solo blocco di puro essere-coscienza-beatitudine. Io non ne sono mai fuori».

Un solo blocco che non può essere descritto e analizzato come i fenomeni del mondo e rispetto al quale la parola più adatta è il

silenzio:

«Il mio silenzio canta. Non puoi conoscere la mia terra finché non ci sei dentro».

Ma a tutti i suoi interlocutori Maharaj non si stanca di ripetere quanto un tempo gli aveva detto il suo maestro:

«Credi a ciò che ti dico. Accoglilo come una verità assoluta. Ricordalo sempre. Tu sei Dio, sia fatta la tua volontà». «Gli credetti.»

Ed è appunto questa fede il mezzo decisivo (il vero “yoga”) con cui ogni uomo può scorgere di trovarsi già da sempre dentro la terra del maestro.

Qui la fede non muove semplicemente le montagne, ma fa vedere all'uomo il suo essere Dio (e quindi il suo essere così prossimo al suo “prossimo” da non distinguersene).

E, d'altra parte, non è proprio questo il centro della predicazione di Gesù: la sua fede di essere Dio? Per il cristianesimo dei primi secoli l'eresia per eccellenza è lo gnosticismo, la dottrina che invita ogni uomo a dire di sé quello stesso che Gesù ha il coraggio di dire: «Io sono Dio», cioè «Io sono Quello».

Ma lo gnosticismo viene dall'Oriente, discende dalle stesse fonti cui attinge anche Maharaj.

E così siamo alla questione di fondo.

Per la mentalità occidentale la saggezza dell'Oriente è qualcosa di incommensurabile, di inassimilabile: la rinuncia al mondo contro la volontà di dominarlo e “migliorarlo” (sia, questa volontà, la volontà di Dio o del cristiano, oppure la volontà che si esprime nella civiltà della tecnica); la convinzione che la nascita e la morte, il dolore, la felicità, l'azione siano immagini illusorie, contro la convinzione che essi sono quanto vi è di più reale nell'esistenza dell'uomo.

Eppure queste impressioni rimangono alla superficie del problema (come vi rimangono quanti han creduto di vedere nei miei scritti la presenza del pensiero orientale).

Tra il III e il II millennio a.C. i popoli arii dilagano sia verso Occidente, sia verso Oriente. Un unico tipo di civiltà, un'identica struttura linguistica che muovono in direzioni opposte.

I testi più antichi della civiltà indoeuropea – i *Veda*, che risalgono forse alla metà del III millennio a.C. – appartengono agli arii che invadono l'India. Popoli che realizzano la migrazione più gigantesca mai apparsa sulla terra non hanno in animo di rinunciare al mondo o di considerarlo un'illusione.

I più antichi *Veda* mostrano popoli che intendono godere la vita. E dominare non solo il mondo, ma anche gli dèi. Col “sacrificio” rituale – un evento decisivo, che rimane ancora insondato nel suo senso

autentico – essi piegano gli dèi al loro volere e provvedono a mantenere in vita lo stesso ordine cosmico. Il significato originario di “Brahman” è “preghiera”, “forza magica”. Un testo vedico dice che «il sole non si leverebbe più se il sacerdote all'alba non offrisse l'oblazione del fuoco».

La civiltà della tecnica, che in Occidente intende ricostruire il mondo, è l'esito più diretto di questa volontà sacrificale. Il sacrificio religioso è divenuto il calcolo scientifico-tecnologico, che ha tolto di mezzo ogni realtà immutabile ed eterna.

In India, lungo i secoli, l'evoluzione del sacrificio è stata diversa: ma l'intento è sempre quello di renderlo veramente efficace, cioè di rendere l'uomo veramente padrone del mondo.

Tutto questo è ottenuto con una soluzione radicale: rendendo il mondo illusorio ed esercitando una “tecnica” – lo yoga – che, nel suo significato più puro e rigoroso, consente all'uomo di vedersi identico a Dio.

È la volontà di essere infinitamente potenti che spinge a considerare illusione le cose del mondo e il loro divenire, e a pensare che, al di sotto dell'apparenza, la loro vera anima è l'Uomo-Dio, cioè Brahman-Atman, concepito come eterno e indifferenziato.

Elémire Zolla osserva che in Maharaj sono completamente assenti i tentativi di Vivekananda e Aurobindo di congiungere i *Veda* alla scienza moderna. Indubbiamente, Maharaj è terso ed elevato quanto gli altri due sono ansimanti e tengono un volume di voce superiore al dovuto.

Ma è indicativa l'importanza che Maharaj e tutta la cultura cui egli si ispira assegnano alla fede nel maestro.

La fede di Gesù che consente di muovere le montagne, la fiducia che dando ascolto al maestro si vede la propria divinità, la fede che seguendo i precetti della scienza moderna si domina il mondo, hanno tutte la stessa essenza.

A un interlocutore occidentale Maharaj dice:

«Ti chiedo di avere fiducia in me solo quel tanto che occorre per incominciare. Ti offro un approccio strettamente operativo, come quello della vostra scienza. Quando uno scienziato descrive una scoperta e i risultati, ne accogliete gli enunciati sulla fiducia, e ripetete l'esperimento secondo la sua descrizione. E se ottenete un risultato identico, non vi occorre altro credito in lui, perché l'esperienza ormai è diventata vostra».

L'Occidente ha conquistato l'Oriente. A partire da Alessandro Magno. Ma entrambi provengono dalla stessa fonte, anche se i due fiumi, allontanandosi l'uno dall'altro, hanno finito per considerarsi degli estranei.

CAPITOLO VENTESIMO

Il destino e la tecnica

Si ripete molto spesso che il contenuto dei miei scritti presenta implicazioni politiche di carattere reazionario. Lo affermano marxisti, cattolici e altri.

Tale critica si ritrova, ad esempio, nel burlesque di G. Vattimo pubblicato su "L'Espresso", o nell'accostamento strabiliante che N. Badaloni ha stabilito su "Rinascita" tra i miei scritti e quelli di J. Baudrillard (cioè di un intellettuale che per sfuggire al dominio che soffoca l'uomo non trova nulla di meglio che il suicidio o l'omicidio), o in quanto sosteneva Baget Bozzo su "La Repubblica" a proposito di «un immediato possibile uso ideologico» dei miei scritti per la "radicale solidarietà" che essi presenterebbero tra il concetto di "destino" e "la pratica del Potere". E S. Quinzio, associandosi a Baget Bozzo, ha scritto che il destino «è l'eliminazione assoluta di ogni responsabilità e la giustificazione più radicale di tutto ciò che accade»; mentre G. Giannantoni, su "l'Unità", ha osservato che il mio discorso sembra «farsi da parte, mettersi sul ciglio, e lasciare così che la direzione dei lavori resti affidata ai progettisti di sempre».

L'esemplificazione potrebbe continuare a lungo, ma preferisco soffermarmi sul modo argomentato con cui quella critica ricompare nelle nitide considerazioni che Aldo Masullo ha sviluppato qualche tempo fa su "Rinascita" relativamente alla tesi centrale dei miei scritti: che ogni cosa è immutabile e che ciò che sembra creazione e distruzione delle cose è invece il loro entrare e uscire, eterne, dal cerchio di luce in cui esse si manifestano.

Se tutto è immutabile, egli mi obietta, allora diventa pura apparenza la condanna della tecnica, che in tali scritti vien fatta coincidere con la condanna della forma più potente con cui la violenza progetta di creare e distruggere le cose (cioè di farle uscire dal niente e di farvele ritornare).

Infatti, o l'essere non è immutabile, o la tecnica non è una violentante potenza, ma è impotente.

Nel primo caso «l'intera tesi di Severino cade», nel secondo si è costretti ad ammettere che se la violenza della tecnica, come ogni altra violenza, è scritta all'interno di un ordine immodificabile, allora quest'ultimo non può subire alcuna violenza, e quindi nemmeno la più

terrificante delle violenze è veramente violenza.

«Non dunque il rifiuto della verità assoluta, cioè logico-metafisica, rende la condanna della violenza senza verità, come Severino sostiene, ma al contrario appunto il possesso della verità dell'immutabile tutto, che Severino persegue, renderebbe risibile e senza senso la condanna di una violenza che, in quanto apparire di una determinazione dell'essere, secondo l'ordine necessario, non sarebbe propriamente violenza.»

La vanificazione di questa condanna corrisponde appunto alla "solidarietà" col Potere, di cui parla Baget Bozzo.

Come rispondo a questa obiezione?

Osservando che dei due "casi" indicati da Masullo – o l'essere non è immutabile, o la tecnica è impotente – è certamente il secondo che risponde a verità (alla verità che sta oltre ogni tentativo della civiltà occidentale di cogliere il senso e il contenuto della verità).

Ma aggiungendo che da questo secondo caso non scaturiscono le conseguenze che il mio critico crede di poter ravvisare.

Vediamo.

Ogni cosa è immutabile, eterna.

Ciò che viene chiamato "l'attimo fuggente", cui tien dietro il rimpianto, quando se ne va via col suo carico di felicità, non fugge nel nulla e non sorge dal nulla.

Fugge, nello stesso senso in cui, chiuso il breve spiraglio tra le nubi, il sole sfugge alla vista, ma continua a brillare eterno, e il suo ritorno è imminente.

Anche se deve attendere millenni è imminente il ritorno di ogni mattino che fugge quando "è subito sera". La sua assenza è gravida della sua presenza, come l'erba dei campi è gravida di tutto ciò che si nasconde nel sottosuolo.

Ma proprio perché *tutto* è immutabile, immutabili ed eterni sono anche il dolore, il male, l'errore. Essi non stanno tuttavia semplicemente accanto alla gioia: già da sempre e per sempre la gioia della verità li contiene in sé stessa *come oltrepassati*. Come la felicità oltrepassa il passato infelice che essa conserva nella sua memoria. Nel sottosuolo più profondo della nostra esistenza noi siamo la Gioia della verità.

Eterno e immutabile, dunque, anche l'errore.

L'errore estremo è la persuasione che le cose escano dal nulla e vi ritornino. Su questa persuasione, che sta alla radice di ogni violenza, si fonda la volontà di controllare questa loro oscillazione tra l'essere e il nulla. La civiltà della tecnica è la forma *più potente* di tale controllo.

Ma questa "potenza" è tale *soltanto* agli occhi della persuasione che

l'oscillare delle cose tra essere e nulla esista. È tale, quindi, agli occhi della tecnica e di quelle forme più deboli della volontà di potenza che la tecnica ha tolto o sta togliendo di mezzo (forza bruta, forze dell'inconscio e del sentimento, religione, leggi etiche e giuridiche, organizzazione ideologica della società: le forme tradizionali del potere).

Agli occhi della verità, invece, la persuasione che la tecnica *riesca* a spingere al massimo il processo di produzione e distruzione delle cose appare come la forma estrema dell'illusione e dell'errore.

La tecnica non riesce a scalfire nemmeno un filo d'erba, perché anche un filo d'erba, come ogni cosa, è immutabile.

La tecnica è radicalmente impotente.

La radicale impotenza della volontà di potenza.

È solo all'interno del sogno dell'errore che le potenze si scontrano e una prevale sulle altre.

La volontà di potenza è dunque la follia che vuole l'impossibile.

E, certamente, anche l'ordine, cioè la vicenda lungo la quale la follia si è di volta in volta proposta di realizzare l'impossibile, è qualcosa di immutabile ed eterno.

La follia è destinata ad accadere e proprio nel modo e secondo l'ordine in cui di fatto accade.

Anche la follia è un eterno che viene e va così come va e viene l'eterno in cui consiste l'attimo fuggente.

Solo che essa non è un attimo, ma si stende sulla terra da che i mortali la abitano.

Ma da tutto questo non scaturiscono le conseguenze indicate dal mio critico.

La violenza della tecnica consiste nella volontà che vuole l'impossibile.

C'è violenza solo se si vuole l'impossibile.

Altrimenti, perché dovrebbe essere una violenza volere qualcosa che può essere ottenuto?

Ma la volontà che vuole l'impossibile non è, essa, qualcosa la cui esistenza è impossibile: all'opposto, essa è, come ogni ente, eterna e immutabile; così come immodificabile è il modo in cui essa di fatto accade.

Che la follia accada è necessario, ma non per questo la follia cessa di essere follia, cioè volontà che vuole l'impossibile, cioè violenza.

Nel sogno della follia l'impossibile appare come reale; ma se il contenuto della follia non può esistere, essa esiste, immutabile ed eterna, e come ogni ente che accade, accade anch'essa necessariamente.

In modo analogo: se il circolo quadrato non esiste, può ben esistere il sogno in cui si crede che il circolo sia quadrato, cioè in cui si fa violenza alla natura del circolo e del quadrato. E questo sogno può ben essere qualcosa che accade con necessità.

Masullo confonde la necessità *dell'esistenza* e *dell'accadimento* dell'errore con la necessità *del contenuto* dell'errore.

E dunque non è vero che «se ciò che accade è bene, il potere dell'uomo sull'uomo è bene», come mi obiettava Bozzo quando avevo proposto di leggere all'indicativo la preghiera del "Padre nostro".

«Rimetti i nostri debiti; ci liberi dal male. Così è.»

Questo significa che i debiti e il male accadono e che dunque ciò che accade *non* è bene per il fatto che accada.

La vera condanna della violenza della tecnica è quindi l'apparire della follia della volontà che vuole creare e distruggere le cose. Cioè è l'apparire dell'impossibilità del mondo che in tale volontà è voluto.

Solo se appare la verità, la verità autentica, può apparire la follia di ciò che è follia.

Chi invece si mantiene all'interno del sogno della follia – cioè all'interno della vicenda costituita dalla preistoria e dalla storia dell'Occidente – non può condannare con verità la violenza.

Tutto ciò che si lascia scagliare nell'esistenza, e manipolare e distruggere (e tutto questo appartiene al contenuto del sogno della follia) non può condannare la violenza che così lo domina.

Se la devastazione e la distruzione (e la produzione) delle cose è possibile, la condanna della violenza è soltanto il rancore dei deboli per i forti, e i forti hanno ogni "diritto" di distruggere i deboli.

Tutto ciò che viene distrutto merita di esserlo. Questo significa che la solidarietà al potere e la giustificazione di tutto ciò che accade non è caratteristica del pensiero che afferma l'immutabilità del tutto, bensì è caratteristica dell'intera cultura dell'Occidente. Anche di quella più "progressista" e "liberatrice".

CAPITOLO VENTUNESIMO

La strada

Poteva, l'esistenza dell'uomo sulla terra, essere diversa da come è stata intessuta con altre vicende, con altre proporzioni del piacere e del dolore?

E se l'uomo ha un futuro, la vita che gli toccherà è l'unica che egli possa vivere, l'unica ad attenderlo, oppure già sin d'ora gli si presentano molti modi possibili di vita, tra i quali può scegliere quello che intende realizzare?

Sulla terra l'uomo percorre una strada. L'ha imboccata perché è l'unica che gli si apre, oppure perché egli l'ha scelta e la sceglie tra le molte che potrebbe egualmente percorrere?

Da lungo tempo, a queste grandi domande si risponde sia nell'uno sia nell'altro modo.

L'uomo è libero. Così pensano, ad esempio, il buddhismo, il cristianesimo, la cultura contemporanea.

L'uomo è sottoposto a un destino ineluttabile. Questo, il pensiero di Makhali Gosala (il rivale che Buddha più ha combattuto), dello stoicismo, di Spinoza.

Eppure c'è una domanda ancora più radicale – anche se le si voltano sempre le spalle, tanto sembra scontata la risposta. Libero o soggetto al destino, sulla terra l'uomo percorre una strada. *Ma che cos'è “la strada”?*

La risposta di tutta la nostra cultura è concorde. L'uomo percorre una strada, nel senso che la sua esistenza viene via via *prodotta*.

Il produttore può essere l'uomo stesso, o dio, o il destino, o l'uomo e dio insieme: in ogni caso la strada è produzione, generazione, creazione della vita e della storia dell'uomo.

Percorrendo la sua strada, l'uomo può essere libero o sottoposto al destino: ma *in entrambi i casi* il percorso è un processo dove le cose e gli eventi che costituiscono la vita umana vengono prodotti, *fatti esistere*.

Al di sotto dell'opposizione apparente, una profonda solidarietà unisce i sostenitori e i negatori della libertà, Gesù e Spinoza, Buddha e gli stoici.

Eppure, un altro significato, inaudito, può convenire alla strada dell'uomo.

Qui, “strada” non ha nulla a che vedere con lo *stratum* (lo spianato, il disteso), cioè con l’artificio che è *prodotto* dall’arte del distendere e dell’appianare (*sternere*).

Le cose, quindi anche le umane, non sono *strata*, risultati della produzione.

L’uomo e le altre cose vanno lungo una strada, così come gli astri eterni percorrono la volta del cielo. Il loro sorgere non è il loro nascere, il loro tramontare non è il loro morire: essi brillano eterni anche prima di sorgere e dopo esser tramontati. Tutte eterne, le cose, dalle più umili alle più grandi, tutte ingenerabili e incorruttibili, esse vanno lungo una strada, nel senso che vanno via via *mostrandosi*, vanno entrando e uscendo dalla volta dell’apparire del mondo.

Anche l’evento più semplice e dimesso – anche il più atroce – è un dio eterno che, girandosi, mostra via via alla luce i tratti eterni delle sue sembianze e altri ne va celando.

Le cose percorrono una strada non perché esista un processo – “storia”, “tempo”, “divenire” – in cui esse vengono prodotte e distrutte, ma perché le eterne costellazioni dell’essere appaiono via via secondo un certo ordine.

A questo significato inaudito della strada si rivolgono i miei scritti (e nelle pagine che precedono si è appunto tentato di introdurre a esso e alle sue implicazioni); e si rivolgono all’apparire *della verità* di questo significato; e all’errore estremo in cui si mantiene la persuasione che la strada sia uno *stratum* dove le cose restano prodotte e distrutte, fatte esistere e allontanate dall’esistenza.

La dottrina di Nietzsche dell’eterno ritorno richiede che si dica: *non alia, sed haec vita sempiterna*: eterna non è un’altra vita, ma questa. Ma questa vita, per Nietzsche, è “eterna” non nel senso della verità inaudita, ma perché la vita, dopo essersi annientata, ritorna identica nell’essere, e così all’infinito. Anche l’eterno ritorno dell’identico è uno *stratum*. Come la resurrezione cristiana.

Si rivolgono anche, quegli scritti, *all’implicazione* che tiene uniti insieme, indissolubilmente, il significato inaudito della strada e l’*impossibilità* che l’ordine secondo cui le cose appaiono sia uno tra i molti che sarebbero potuti apparire.

È cioè *necessario* che – nelle grandi linee e nei particolari minimi – le cose appaiano nel modo in cui di fatto appaiono. La strada che il tutto eterno percorre nella volta dell’apparire non è una tra molte equivalenti ed egualmente accessibili.

Per esprimere questa *unicità* della strada si può ancora usare la parola “destino”.

Ma anch’essa acquista un significato inaudito.

Infatti, se *tutte* le cose (tutti gli eventi, e gesti, pause, sfumature,

ritmi, echi, forme, stati) sono eterne, allora esse, e quindi l'esistenza dell'uomo, non possono più esser pensate come "sottoposte" o "assoggettate" al destino. Il destino è un padrone – violenza, prevaricazione, dominio – solo se esiste un servo. E, rispetto alla legge immutabile del destino, servo può essere soltanto il mutamento, cioè il processo (lo *stratum*) in cui le cose sono prodotte e distrutte. Il destino è un padrone, quando è la legge immutabile che il mutamento deve seguire. Ma se il servo non esiste – se tutte le cose sono eterne, e cioè la convinzione del loro prodursi e distruggersi appare come la follia estrema –, allora non esiste nemmeno il padrone, e il destino non è una violenza fatta alle cose, ma è il loro cuore.

Eppure, il senso del destino che i miei scritti tentano di esprimere viene spesso interpretato come una ripresa del fatalismo e del determinismo tradizionali. E si ripresentano le vecchie obiezioni, che spesso non sono in grado di colpire nemmeno il vecchio bersaglio.

Innanzitutto – si dice –, se ogni cosa accade con necessità, allora gli uomini potranno incrociare le braccia e smettere di agire.

Questa obiezione è già presente in Aristotele. Se si ammette l'ipotesi che tutto accada con necessità, segue allora, egli afferma, che «non occorrerebbe più prendere delle decisioni e darsi da fare, con la convinzione che compiendo una certa azione si realizzerà un certo fatto, e che non compiendola questo fatto non si realizzerà».

Ma questo ragionamento è errato. Cioè da quell'ipotesi non scaturisce la conseguenza indicata da Aristotele.

Giacché se *ogni* cosa accade con necessità, allora non può esistere una zona franca dove agli uomini sia consentito di incrociare le braccia a loro piacimento e di smettere di agire e di prendere decisioni.

Se tutto questo – cioè la rassegnazione – accadesse, accadrebbe per necessità; ma non è certo perché ogni cosa accade con necessità che agli uomini è data la libertà di incrociare le braccia.

Certo, se tutto è eterno, l'agire e la capacità di trasformare le cose non è qualcosa di esistente, ma è il contenuto di un sogno che sogna l'impossibile (ossia ciò che è impossibile che esista). Un sogno che, peraltro, domina ormai su tutta la terra. Ma anche la rassegnazione è un modo di agire (ossia è un contenuto del sogno).

L'errore di Aristotele è *identico* a quello degli stoici – anche se il primo nega e i secondi affermano che tutto accade per necessità.

Questa, la celebre traduzione, da parte di Seneca, di un verso del filosofo stoico Cleante: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* – il fato guida chi è consenziente, trascina via chi non lo è.

Il consenziente presta il suo consenso a ciò che è inviato dal fato.

L'uomo, per gli stoici, può dare o meno il suo consenso al fato. La morale è lo strumento che serve a condurre l'uomo al consenso.

Ma come, per Aristotele, l'ipotesi (ammessa e non concessa) che tutto accade con necessità convive incoerentemente con l'ammissione di una zona franca dove all'uomo è consentito di incrociare le braccia a suo piacimento, così, per lo stoico, quell'ipotesi (da lui ammessa e concessa) convive incoerentemente con l'ammissione di quella zona franca dove all'uomo è consentito di seguire liberamente il bene (il consenso) o il male (il dissenso), e dove la morale è il mezzo che può aiutarlo nell'acquisto del bene.

È la stessa zona franca dove l'uomo cristiano, pregando, accetta la volontà del Padre, ossia si sente padrone assoluto del proprio atto di accettazione. Sia fatta la tua volontà, Padre – però sono io il signore assoluto di questa accettazione; io, qui, il protagonista.

Ma quando, *in questo contesto* (cioè nel contesto del pensiero occidentale), si comprende che ogni zona franca deve essere rifiutata, si guadagna sì in coerenza, ma ciò che diventa coerente è l'*errore* in cui consiste il concetto di fato e di volontà di dio.

Sia che “guidi” o che “trascini via”, il fato (o la volontà di dio) conduce gli uomini e il mondo lungo la follia della strada in quanto *stratum*, cioè in quanto produzione e distruzione delle cose.

È di questa follia che ci si dovrà occupare una buona volta.

Soprattutto *del fondamento* dell'affermazione che pone come follia quanto per la nostra civiltà è invece l'evidenza suprema. *Del fondamento* che mostra come verità il significato inaudito della strada.

POSTILLE

Al capitolo primo

1.

La nostra cultura continua a interrogarsi sul significato della violenza (e la risposta autentica è destinata a indietreggiare all'infinito). *La violenza e il sacro*, di René Girard (ed. it. Adelphi, Milano 1980), propone il rilancio della linea interpretativa che va da J.G. Frazer e W.R. Smith a *Totem e tabù* di Freud. Semplificandone il contenuto teorico e con nuovi strumenti di indagine.

Ma l'intento è di gettare le basi di un'interpretazione unitaria dell'intero sviluppo della civiltà. L'evento nascosto che fonda ogni società è il linciaggio della vittima espiatoria. Girard ritrova la propria ipotesi, in forma mascherata, negli antichi miti dell'origine: il mondo e il suo ordine culturale sorgono dall'uccisione di un essere mitico – un dio, un mostro. Vivo, esso è la fonte di ogni sciagura; morto, di ogni salvezza.

La violenza è cioè intesa come una pulsione originaria che non può avere appagamento diretto senza distruggere il gruppo umano in cui essa è presente, e quindi finisce sempre per trovare una vittima sostitutiva che assicura la sopravvivenza del gruppo. Il sacrificio rituale – che è l'anima di ogni religione, e dove viene ripetuto, e occultato, il linciaggio fondatore – è l'espedito insostituibile con cui la comunità protegge la propria esistenza, deviando sulla vittima espiatoria la propria violenza distruttiva.

La vittima è “relativamente indifferente”: non è il padre, o l'antenato, come nella teoria freudiana del parricidio originario: Girard abbandona l'intero tema del complesso edipico e la sua connessione col totemismo. Ma del tutto solidale con Freud e Durkheim, e in polemica con la linea H. Hubert, M. Mauss, Lévi-Strauss, si rifiuta di respingere il senso del sacrificio e della religione sul piano dell'immaginario cui non corrisponderebbe nulla di reale. All'opposto, nell'uccisione della vittima la tensione e le rivalità si compongono e lasciano il posto all'unanimità che regge l'aggregato sociale.

In questa prospettiva, il sacro è dunque sia la violenza stessa, sia l'effetto dell'“inganno” che consente la deviazione della violenza sulla vittima sostitutiva.

Ma è proprio questa figura dell'“inganno” fatto alla violenza a non

poter trovare posto nella logica rigorosamente monistica di questo libro. I connotati della violenza, nel saggio di Girard, sono quelli della freudiana “pulsione di morte”. Rivolgendola all'esterno, «l'essere vivente» scrive Freud «protegge la propria vita distruggendone una estranea». Ma questo può avvenire perché in Freud la pulsione di morte non è mai presente senza il suo antagonista: *Éros*. Solo perché si ama, il vivente può voler proteggere la propria vita. Senza *Éros*, per *Thànatos* sarebbe indifferente distruggere un oggetto piuttosto che un altro.

Nel saggio di Girard manca invece ogni corrispettivo dell'*Éros*, e quindi l'“inganno” fatto alla violenza rimane qualcosa di impossibile all'interno del regno monolitico della violenza.

Ma se l'ipotesi della violenza fondatrice è intrinsecamente contraddittoria, è allora soltanto *apparente* – anche se suggestiva – la sua conferma da parte della massa imponente di materiale etnologico che questo saggio riesce a mettere in movimento.

Ma gli scompensi specifici di un saggio importante come quello di Girard (o della teoria di Freud) sono il fenomeno dell'incapacità essenziale della “nostra cultura” di cogliere il significato autentico della violenza. Tale significato è la dimensione che avvolge e prestabilisce i risultati di ogni ricerca sul senso della violenza. Per intravederlo, è necessario scendere in un sottosuolo infinitamente più profondo della profondità illusoria di quella cultura che, come nel caso di Girard, afferma il dominio della violenza sull'intera storia dell'uomo.

Gli ultimi giorni dell'umanità, tragedia in cinque atti con preludio ed epilogo, di Karl Kraus, apparsa nel 1922 (ed. it. Adelphi, Milano 1980, a cura di E. Braun e M. Carpitella, con un saggio di Roberto Calasso), è una delle opere più complesse e affascinanti della cultura di questo secolo. Forse più di ogni altra, ha diritto a essere considerata non tanto come il semplice prodotto di uno scrittore che, sia pure raggiungendo la massima forza espressiva, descrive la prima guerra mondiale, ma come la *voce stessa* di questa guerra, di questo terribile evento che per Kraus segna l'inizio dell'epoca (in cui noi stessi viviamo) dove è ormai cancellata la differenza tra pace e guerra e dove – come dice il “Criticone”, il personaggio che si fa portavoce di Kraus – «non ci si sazierà più della guerra».

Soprattutto in quest'opera, osservano giustamente i curatori, Kraus è un «linguista indignato... che avverte nel disordine linguistico un sintomo, anzi una causa delle aberrazioni di una società la cui grammatica morale e politica, dall'ortografia alla sintassi, è fuori squadra».

All'inizio della “Premessa” scrive: «La messa in scena di questo dramma, la cui mole occuperebbe, secondo misure terrestri, circa dieci serate, è concepita per un teatro di Marte». I terrestri non possono intendere il dramma perché sono completamente dominati dagli avvenimenti atroci che in esso prendono voce. «Il suo humour» aggiunge Kraus «è soltanto l'autoaccusa di uno che non è impazzito all'idea di aver superato a mente sana la testimonianza di questi avvenimenti.» Riferendosi a questo humour Elias Canetti può affermare che Kraus è «il più grande scrittore satirico di lingua tedesca, l'unico nella letteratura di questa lingua che abbiamo diritto di nominare accanto ad Aristofane, Giovenale, Quevedo, Swift e Gogol'».

Ma è proprio quando abbiamo a che fare con queste potenti e grandiose forme di critica della società – riferita a Nietzsche l'osservazione diventerebbe ancora più pertinente – che la domanda decisiva diventa ineludibile: alla radice della condanna di un'epoca (sia pure la più disumana), c'è soltanto il *disgusto* (sia pure il più nobile e il più profondamente espresso)?

C'è soltanto un semplice stato di salute, un “gusto” che oggi alcuni (pochissimi) hanno, ma che domani nemmeno essi potrebbero più avere?

Anche il genio di Kraus (come quello di Flaubert, Léon Bloy, Thomas Mann, Ernst Jünger, Benjamin, che hanno frequentato le

stesse atroci contraddizioni di Kraus) è costretto a rispondere affermativamente a questa domanda. Anche l'“autoaccusa” di Kraus – dove l'accusa raggiunge il vertice della sua potenza – rimane, così, avvolta da questa debolezza di fondo.

Il “diverso” è l’individuo che si pone al di fuori di una certa norma sociale, in contrasto con essa. In un mondo che avverte il proprio “disincanto” (Weber), la fine cioè del valore assoluto dei propri “dèi”, nessuna norma ha valore assoluto, ossia sciolto dalla sua forza di imporsi al gruppo sociale che le si adegua; e nessun individuo può proporre una “diversità” che dia la garanzia assoluta di essere la “buona novella” o il fondamento della “salvezza”.

Nel “disincanto” – che è la *conseguenza* inevitabile dell’“incanto” del mondo, e non, come crede Weber e tutta la nostra cultura, il semplice rovesciamento del passato –, lo scontro tra la norma e il “diverso” è deciso dalla loro forza. La “ragione” coincide con la forza.

E poiché il “diverso” è il singolo o la minoranza, e questi due termini significano, al di là di un criterio semplicemente quantitativo, il trovarsi in una condizione di inferiorità, ne viene che la diversità del “diverso” coincide con l’essere in torto, in errore rispetto al gruppo. Dove esiste l’“uomo a una dimensione”, cioè l’uomo comune che ripete lo stesso tema nella variazione degli individui, lì esiste la “ragione” e la “verità”: si richiede solo che la ripetizione del tema si organizzi come forza in grado di far tacere le altre.

La logica che il “diverso” oggi possiede non è altro che il desiderio che la diversità divenga la norma di un gruppo nuovo: rimane un errore proprio perché è soltanto un desiderio. Per questo motivo, ogni rivoluzione fatta da minoranze è errore. Ogni critica rivolta all’“uomo a una dimensione” si presenta quindi, oggi, solo come la nostalgia dell’“incanto” del mondo, dove la norma può essere presentata come il modello inviolabile.

Ma il problema essenziale non è di sviluppare la coerenza del “disincanto”, ma di lasciar apparire ciò che da sempre si mantiene al di fuori del circolo dell’“incanto-disincanto”. Qui si nasconde il senso essenziale della diversità.

Al capitolo secondo

1.

Intorno al 1940 Robert Musil scrive nei *Diari*: «Se deve esserci ancora una via di scampo, non dovrei certo scrivere da questi quaderni, perché questi pensieri non potrò mai portarli a termine e anzi nemmeno dar loro un significato; ma dovrei scrivere di questi quaderni, giudicare me stesso e il loro contenuto, esporre le mete e gli ostacoli. Ne risulterebbe un'unificazione dell'elemento biografico con l'elemento oggettuale, dunque di quei due piani che da lungo tempo sono in reciproca concorrenza».

Si può intendere che la “via di scampo” sarebbe dovuta essere una riflessione alla seconda potenza. Mentre il grande “romanzo” era stato la riflessione sull'Uomo senza qualità, lo spiraglio sarebbe stato la riflessione sulla *scrittura senza qualità*. L'assenza di qualità significa appunto che sia l'uomo, sia la scrittura non è possibile «portarli a termine e anzi nemmeno dar loro un significato».

Anche Musil si sente solidale all'atteggiamento assunto dalla scienza e dalla filosofia contemporanee, concordanti «nel ritenere che è impossibile enunciare alcunché sulle cose ultime». Dunque, «mancanza di patria e di quiete». «Nessuna norma univoca, nessun valore valido, solido.»

Anche Musil, come Thomas Mann, Proust, Gide, come i nove decimi della letteratura del Novecento, che è un'unica sterminata variazione su quest'unico tema: la morte di ciò che la filosofia aveva inteso con la parola “verità”.

Certo, con laceranti e impossibili nostalgie e conseguenti tentativi di trovare “una via di scampo”. Il suo progetto di non scrivere *dai*, ma *dei* suoi quaderni, non significa soltanto che essi hanno per lo meno lo stesso peso di quella straordinaria scrittura che è *L'uomo senza qualità*, ma è il sintomo che la nostalgia della “verità” non è stata ancora definitivamente allontanata.

Musil riconosce continuamente la sua dipendenza da Nietzsche. Con sorprendente precocità, Musil, ventenne, scrive che Nietzsche «parla di pure possibilità, pure combinazioni, senza mostrarne alcuna realmente eseguita». Ma vent'anni dopo, proprio questo si propone di fare nel suo “libro”: «Io non ho né l'intenzione consapevole o impersonale di dire la verità, forse mi manca anche semplicemente la capacità di

farlo, né quella di esporre il mio convincimento personale, perché non ne ho nessuno e non interessa nemmeno a me stesso».

Allora? Ecco la risposta: «Così come un uomo senza scrupoli specula con denaro altrui più arditamente che col proprio, voglio tener dietro ai miei pensieri anche oltre i confini di ciò di cui in ogni caso potrei rispondere». Che è appunto quel contemplare “pure possibilità” senza eseguirle realmente, che egli aveva creduto di trovare in Nietzsche.

In questo modo, però, le possibilità sono “frammenti” che lo costringono a “colmare i vuoti” tra l’uno e l’altro. Qui, egli osserva, «parlo io e non la cosa». E appunto la frattura tra quei «due piani che da lungo tempo sono in reciproca concorrenza»: il “biografico” e l’“oggettuale”. Ma cercare la “via di scampo” superando la frattura nell’“unificazione” dei due piani non è appunto la mitologia della *qualità*?

«Sono diventato un antropologo» afferma Lévi-Strauss in *Mito e significato* (Il Saggiatore, Milano 1980) «non perché nutrissi interesse per l'antropologia, ma perché tentavo di uscire dall'ambito della filosofia.»

Egli riconosce che lo strutturalismo, di cui l'antropologo è considerato uno dei più importanti promotori, non è un “fenomeno assolutamente nuovo” o “rivoluzionario”; e infatti la definizione che in queste pagine egli fornisce dello strutturalismo lo riconduce proprio all'interno di quell'ambito filosofico, da cui crede di essersi definitivamente allontanato, in direzione della scienza.

Racconta che per qualche tempo, quando era bambino, il suo principale interesse era stata la geologia: si trattava di «capire ciò che rimane costante nell'incredibile varietà dei paesaggi». Più tardi, si divertiva a disegnare costumi e scene per opera: «Anche lì, il problema è lo stesso: cercare di esprimere in un solo linguaggio – cioè nel linguaggio delle arti grafiche e della pittura – qualcosa che esiste anche nella musica e nel libretto; cioè tentare di cogliere la caratteristica invariante di un insieme assai complesso di codici (il codice musicale, quello letterario, quello artistico). Il problema è trovare l'elemento comune a tutti questi codici».

La definizione di strutturalismo è così già pronta: «L'approccio strutturalista è tutto qui: la ricerca dell'invariante o degli elementi invarianti, in mezzo a differenze superficiali».

Ma questa ricerca è uno dei coefficienti essenziali della nascita del pensiero filosofico e della sua sopravvivenza fino al tramonto attuale. «Bisogna seguire il comune» (cioè l'invariante), diceva Eraclito nel VI secolo a.C. E ancora: «Coloro che con intelletto parlano debbono farsi forti di ciò che è comune a tutte le cose».

Certo, già sin dall'inizio, la filosofia pensa a ciò che è comune *a tutte le cose*, ossia a ogni “codice”. E se per Lévi-Strauss l'identità dei meccanismi intellettuali dei primitivi e dei popoli civili è un teorema fondamentale, d'altra parte Lévi-Strauss afferma l'esistenza di una “completa contraddizione” tra i “primitivi”, che intendono raggiungere una comprensione *totale* dell'universo, e la scienza, «che procede per gradi cercando di spiegare fenomeni molto limitati per poi passare a fenomeni d'altro tipo, e così via». Sì che il *comune a tutte le cose*, che viene pensato dalla filosofia, deve apparire agli occhi di Lévi-Strauss come prolungamento del pensiero “primitivo”.

Il passaggio dall'interesse per il tutto a quello per la parte è indubbiamente la parabola, lungo la quale la filosofia tramonta nella

scienza.

Ma nonostante le sue intenzioni, Lévi-Strauss non si trova ancora al termine di questa parabola. Lo testimonia appunto la tesi – che egli *non* avanza come semplice ipotesi falsificabile (e quindi scientifica) – che non solo esiste una struttura identica nella mente dei “primitivi” e dei popoli “civili”, ma che «malgrado le differenze culturali tra i gruppi umani, la mente dell’uomo è dovunque una e identica, e ha le medesime capacità». Un’affermazione, questa, il cui peso non può essere sopportato dalla scienza. Lévi-Strauss è ancora uno di quei protagonisti della cultura, ai quali – nonostante l’importanza dei contributi scientifici apportati –, *non* è riuscito il «tentativo di uscire dall’ambito della filosofia».

Althusser è uno di quei marxisti che portano i loro occhi così vicini alla parete marxiana da non rendersi conto che, per osservatori un po' distaccati, le loro "autocritiche" equivalgono alle variazioni minime del rocciatore che in parete armeggia con staffe, chiodi, martello.

Innanzitutto, è il concetto stesso di filosofia a rimanere ambiguo. In *Materialismo ed empiriocriticismo*, Lenin contrappone la "verità relativa" della "scienza" marxista alla "verità assoluta" del "dogma" (inteso «nel peggior senso della parola»). Come "verità" il marxismo non è "fideismo". Come "verità *relativa*" la scienza marxista cresce, dice cose nuove sugli eventi sempre nuovi della storia. Secondo Lenin, Marx ha posto "le pietre angolari"; non ha completato l'edificio.

Althusser ricalca questa posizione di Lenin. Ma, nonostante la buona volontà, della "verità relativa" gli resta in mano soltanto la relatività. Il che accade ormai ovunque nel sapere scientifico.

Ma mentre le relatività della moderna scienza della natura godono ormai di un consenso planetario, non si può dire altrettanto della "scienza" marxista. Insieme alla "filosofia marxista", essa diventa in Althusser una sorta di opzione, una presa di posizione compiuta da un certo gruppo sociale. La fede di una classe.

Il "far filosofia" diventa un lavoro di puntellamento di questa fede originaria. E di smantellamento delle fedi e ideologie contrastanti. Un atteggiamento simile a quello dell'uomo di chiesa, che quando si mette a far filosofia la subordina all'intento di difendere la propria fede. «Ero già comunista, e come tale tentavo di essere anche marxista» (*Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981). Del suo lavoro filosofico scrive che «è stato opera di un membro del Partito comunista, che agisce in seno al movimento operaio e per esso». È l'atteggiamento di chi "vuole" approntare strumenti teorici per promuovere la rivoluzione del proletariato. (Innumerevoli gli equivalenti in area capitalistica.) Non si dubita mai che la "verità" possa non aver nulla a che fare con tale rivoluzione. La fede è insieme dogma.

«La filosofia è lotta di classe nella teoria.» Althusser non indica mai lo statuto logico di questa sua notissima affermazione. È un gesto di combattimento anche l'affermazione che la filosofia è un combattimento in sede teorica?

Sì e no.

Da un lato si guarda alle "pietre angolari" di Marx e non le si considera angolari semplicemente perché la lotta ha avuto buon esito. Come per Lenin «la teoria di Marx è onnipotente perché è vera», così

Althusser ribadisce che essa «non è vera perché è verificata dai suoi successi e dalle sue sconfitte, ma è così verificata perché è vera».

Dall'altro lato, questa "verità" è solo annunciata, promessa. Invece di mostrare *perché* il marxismo è vero, si finisce col riportare il senso della verità a quello della lotta. (Il che vien fatto con coerenza dalla cultura contemporanea più avanzata che, a differenza dei marxisti, non ha più alcuna nostalgia della "verità"). La verità è infatti assimilata da Althusser all'effetto che si ottiene quando, per raddrizzare un bastone, lo si sforza curvandolo dalla parte opposta. Come dire che se per lungo tempo gli uomini hanno pensato che cinque più cinque è uguale a otto, la "verità" dovrà consistere nel pensare invece che cinque più cinque è uguale a dodici. «L'eccesso della formulazione delle tesi è proprio della filosofia... i grandi filosofi l'hanno sempre praticato.» Althusser non lo giustifica. Anzi, lascia nell'ombra il criterio in base al quale si stabilisce che qualcosa è eccesso o difetto. «Non c'è un'istanza in grado di decidere» egli afferma in proposito. Il che vuol dire che nemmeno lui è sicuro del comportamento dei grandi filosofi.

La violenza della nostra epoca si mostra spesso nella sua luce più chiara e autentica proprio negli scritti di coloro che vengono ritenuti i benpensanti del presente, gli intellettuali “seri” e timorati, che non si lasciano sedurre dalle astruserie e oscurità del pensiero “metafisico” e lavorano spalla a spalla con la ricerca scientifica.

Chaïm Perelman è da tempo uno studioso di chiara fama, ha fornito notevoli contributi sul problema dell’argomentazione, è membro dell’Accademia reale del Belgio, è sinceramente preoccupato che i principi della morale non abbiano a diventare “puramente irrazionali” ed è assolutamente deciso di evitare «che in caso di disaccordo» tra gli uomini «solo la violenza sia in grado di decidere i conflitti e che la ragione del più forte sia la migliore» (*Il dominio retorico*, Einaudi, Torino 1981).

Ma dando ascolto alla logica che presiede al suo perbenismo culturale si ottengono conseguenze tali da autorizzare il maggiore rispetto per i campi di sterminio nazisti. Una faccenda, questa, che capita frequentemente con la logica usata da molti democratici convinti.

Che cosa afferma in sostanza Ch. Perelman? Che la cultura occidentale si è dimenticata della *retorica*, ossia della tecnica – già ben nota a Platone e Aristotele – di agire sugli uomini mediante l’argomentazione, in modo da spingerli verso questa o quell’azione. La tecnica dell’argomentazione, dunque, non intende essere violenta.

E poiché anche Perelman ripete – certo con qualche diritto di priorità – il ritornello che non esistono verità assolute e intuizioni evidenti (un ritornello che riempie, nelle sue non troppe numerose variazioni, la metà dei libri che oggi si scrivono), ne viene che la retorica diventa l’unico strumento per risolvere “razionalmente” i problemi morali, politici, giuridici, economici «qualunque sia l’uditorio cui essa si rivolge e qualunque sia la materia di cui si occupa».

La situazione in cui in un processo un avvocato si sforza di far prevalere le tesi del proprio cliente, indipendentemente dalla loro verità, diventa così la situazione generale dell’uomo contemporaneo che voglia evitare di menare le mani (o le bombe atomiche).

Perelman non è assolutamente in grado di stabilire i criteri in base ai quali un’argomentazione è “migliore” di un’altra. Se li avesse, oltre la retorica, esisterebbe la verità. Cioè l’unico criterio a disposizione è l’efficacia dell’argomentazione, la sua capacità di far nascere la persuasione nel senso voluto dal retore.

Oggi ci si stracciano con troppa disinvoltura le vesti quando si parla della potenza dei mass-media. Ma la propaganda nazista e la pubblicità televisiva non sono ottimi esempi di “retorica” efficace?

E che cosa può opporre Perelman a questa “retorica” se non un’altra argomentazione retorica, la cui efficacia (e quindi la cui validità) è ben debole, visto che la violenza dei mass-media controllati dal potere non sembra prestare la minima attenzione alle preoccupazioni morali della filosofia di Perelman?

Come in tanti altri casi, anche Perelman finisce col fornire la propria consulenza ai grandi centri di potere che hanno la capacità di raccogliere l’uditorio attorno agli altoparlanti.

Nelle società industriali – si dice spesso – la cultura ha una diffusione sconosciuta in qualsiasi altra epoca. La scienza e le sue applicazioni tecniche non sono più oggetto di ostracismo da parte delle masse ignoranti, come ancora accadeva in Europa fino al secolo scorso, ma all'opposto la gente regola la propria vita adeguandosi sempre più alla conoscenza scientifica del mondo; i mass-media diffondono in milioni e milioni di esemplari e di immagini i capolavori della letteratura, del pensiero, delle arti figurative, della musica, i cui contenuti entrano sempre più frequentemente nei discorsi della gente comune e costituiscono a loro volta modelli di comportamento.

Sennonché – si aggiunge – alla diffusione quantitativa della cultura non fa riscontro l'assimilazione qualitativa: i grandi contenuti culturali continuano a non essere quasi mai pensati, ma sono soltanto consumati in abbondanza, in un mercato che tende a mettere sullo stesso piano Beethoven e i cantautori che raccolgono decine di migliaia di giovani negli stadi, la Gioconda e i prodotti di abbigliamento e di igiene personale. Ciò che si diffonde è la caricatura della cultura, non la vera cultura. Trionfo della superficialità e del cattivo gusto.

Vorrei osservare che per poter parlare di “vera cultura” è necessario sapere che cosa sia la “verità”. Il rilievo può apparire pedante, ma è difficile sfuggirgli. È possibile parlare di buone prestazioni di un'automobile se non si sa in che consistano le buone prestazioni di un mezzo di locomozione? Se ignoriamo che cosa sia la verità non possiamo nemmeno conoscere i requisiti che rendono vera la cultura.

Ho più volte richiamato l'attenzione sulla situazione patetica in cui si trova un largo settore della cultura “qualificata” dominante, che da un lato scrive tonnellate di libri per convincere che non si deve più parlare di “verità”, e dall'altro si straccia le vesti quando si trova davanti alle conseguenze inevitabili dell'accantonamento della verità.

Un rimprovero, questo, che non si può muovere a quegli episodi del pensiero moderno che vivono fino in fondo l'abbandono della verità. Ma Weber, ad esempio, sapeva molto bene che, se la verità ci è preclusa (ma il discorso è proprio finito?), allora non esiste alcun criterio per affermare che la passione per la musica classica abbia più valore di quella per i prodotti di bellezza. La questione non si dirime con “ragioni” (cioè con l'indicazione di come stanno *veramente* le cose), ma con una *scelta*.

Nelle loro espressioni ufficiali, anche le moderne società industriali mostrano di considerare la musica classica come un valore

incomparabilmente maggiore della cosmesi. Ma dietro l'ufficialità c'è il vuoto (e anzi ci si guarda bene dall'offendere la suscettibilità delle masse in delirio negli stadi). Anche per il mio gusto personale è una sofferenza ascoltare, in una nota pubblicità televisiva, una delle più celebri composizioni pianistiche di Chopin eseguita e stravolta da una sterminata orchestra hollywoodiana. Ma se la verità non esiste non esistono nemmeno criteri estetici in grado di mostrare che, rispetto all'originale, la copia deformante è veramente un'espressione di cretineria. Ci si dovrà affidare a una difesa dell'originale, che avrà inevitabilmente i caratteri dell'apologia e della retorica (sia pure nel senso denso che a quest'ultimo termine è conferito da Chaïm Perelman).

È per una scelta, diceva Weber, che un prodotto culturale ha valore. Bisogna aggiungere che, in questa situazione, non tutte le scelte hanno la stessa forza, e che dunque rimane la forza – cioè la capacità delle scelte a farsi seguire e a imporsi sulle scelte alternative – a determinare che cosa sia il valore e quindi quale sia la cultura che vale.

La cultura dei mass-media è incommensurabilmente più forte, e quindi ha un valore incommensurabilmente maggiore, di quella degli intellettuali che dopo essersi emancipati dalla vecchia fola della "verità", si scagliano indignati contro la mistificazione perpetrata dai mass-media. In questa situazione, la cultura che vale è costituita dalle opinioni culturali delle masse. Dietro le quali, naturalmente, sta la supercultura del potere capace di controllare le masse. Un'affermazione, quest'ultima, che non ha nulla dell'enfasi polemica della solita contestazione del potere, ma che constata le conseguenze di un modo di pensare che sta alla radice anche delle varie forme di contestazione.

Al capitolo terzo

1.

Per Vilfredo Pareto, mentre l'economia è la scienza delle azioni "logiche", la sociologia è la scienza delle azioni "non logiche". "Logica" è, ad esempio, l'azione di chi ottiene col minor costo ciò che, in determinate circostanze, egli considera come il maggior vantaggio. Azione "non logica" è invece quella dell'elettore francese – l'esempio è di Pareto – che all'inizio del secolo, non sapendo come votare, si rimette al consiglio di Anatole France.

Raymond Boudon, uno dei sociologi francesi contemporanei più affermati, tende «a dissolvere la distinzione fatta dal sociologo italiano tra azioni logiche e azioni non logiche, per orientarsi verso una teoria generale dell'azione nella quale le azioni logiche sarebbero una sorta di caso limite» (*La logica del sociale*, Mondadori, Milano 1980). E quindi l'*homo oeconomicus* un caso limite dell'*homo sociologicus*. Boudon si allinea così a Max Weber che, all'inizio del grande trattato *Economia e società*, considera appunto come un caso limite l'azione che è «determinata in modo razionale rispetto al suo scopo», ossia l'azione che Pareto chiama «logica».

Ma l'intento di Boudon di costruire una teoria generale dell'azione resta indebolito da un insufficiente controllo del significato del rapporto mezzo-fine.

Infatti, da un lato egli riconosce la presenza di tale rapporto *in ogni tipo* di azione, e quindi anche nelle forme più irrazionali dell'agire, come quella di Michael Kohlhaas, il protagonista di un celebre racconto di Heinrich von Kleist, che non desiste dal perseguire uno scopo che sa di non poter mai raggiungere; dall'altro lato tende ad attribuire lo schema mezzo-fine alle sole azioni "logiche", mancando così di sottolineare che tale schema è la struttura che rende azione una qualsiasi azione umana e quindi anche quelle non logiche – e cioè mettendosi in condizione di non valorizzare quello schema come l'elemento fondamentale per la costruzione di una teoria generale dell'azione.

Per Max Weber, le azioni sociali possono essere "determinate" in vari modi – cioè dalle aspettative che gli eventi accadano secondo le regolarità cui siamo abituati; dalla fede nell'incondizionato valore (etico, estetico, religioso) di certi comportamenti, indipendentemente

dalle sue conseguenze; da affetti e stati emotivi; dalla tradizione e dalla consuetudine -: ma non si deve perdere di vista che il fatto che un'azione sia “determinata” significa appunto che essa ha uno scopo e che quindi “orientate verso un fine” non sono soltanto, come invece ritiene Boudon, le azioni del primo dei quattro tipi di azione ora ricordati.

L'essenza dell'azione va ben oltre i limiti, per quanto significativi, dell'economia e della sociologia. Si ha qui a che fare con qualcosa che riguarda il senso globale della storia dell'uomo sulla terra.

Ancora più originariamente che per l'essenza della tecnica, ci si trova qui di fronte al problema se l'essenza dell'azione sia qualcosa di “neutrale”, che può realizzarsi, sia in azioni “buone”, sia in azioni “cattive”; o se invece l'essenza dell'azione, in quanto tale, sia già essa compromessa e se la possibilità del buono e del cattivo agire sia una conseguenza di una deviazione più profonda – della deviazione in cui consiste l'azione stessa in quanto tale. Di qui l'importanza di non perdere di vista il fattore – apparentemente così “neutrale” quale è appunto lo schema mezzo-fine – che consente di unificare in un senso comune la smisurata moltitudine di azioni che costituiscono non solo la preistoria e la storia dell'Occidente, ma l'intera vicenda del mortale sulla terra (cfr. *Destino della necessità*, cit.).

È ormai pienamente legittimo parlare della corrente del pensiero cristiano che va da Pascal e Kierkegaard a Ludwig Wittgenstein.

Una delle maggiori conferme è data dalla pubblicazione dei manoscritti inediti di Wittgenstein, a cura di G.H. von Wright, ora apparsi in edizione italiana (Adelphi, Milano 1980).

Alla domanda: «Che cosa porta anche me ad aver fede nella resurrezione di Cristo?», Wittgenstein, nel '37, risponde: «Se devo essere *veramente* [*wirklich*, “realmente”] redento, allora ho bisogno di *certezza* – non di sapienza, sogni, speculazione – e questa certezza è la fede», cioè «l'*amore* che crede alla resurrezione» (p. 68). Giacché «la fede è fede in ciò di cui ha bisogno il mio *cuore*, la mia *anima*, non il mio intelletto speculativo. Perché è la mia anima, con le sue passioni, quasi con la sua carne e il sangue, che deve essere redenta, *non il mio spirito astratto*» (*ibid.*).

L'adesione al senso evangelico della fede è integrale.

Ogni «sapienza di questo mondo» (san Paolo) è vanità e sogno, quindi dubbio; solo la fede è amore, cioè volontà di non dubitare.

Nel 1948 Wittgenstein dice della fede: «È forse meno sicura delle convinzioni in una verità matematica?».

Ma per lui questa sicurezza non dipende dal suo contenuto (tanto che può scrivere: «Nessuna confessione religiosa ha tanto peccato per abuso di espressioni metafisiche quanto la matematica», p. 16). Si tratta quindi della sicurezza di cui gode la semplice convinzione *soggettiva*.

Certo, il credente può credere che la propria fede abbia dissipato ogni dubbio. E quindi può dire: «La saggezza è qualcosa di freddo e, perciò, di stupido. La fede, invece, è una passione» (p. 107).

Ma non per questo è esclusa la possibilità che anche il suo sia un sogno. La stessa fede cristiana sa (anche se non riconosce di saperlo) di trovarsi in uno stato di *timore e tremore*.

Essa è cioè una contraddizione: si attribuisce i caratteri della verità – la certezza che elimina il dubbio – e, *insieme*, teme e trema, cioè dubita: proprio perché sa di essere fede in qualcosa che *non si mostra* e che quindi, in realtà, potrebbe essere diverso da come è creduto.

La fede nella resurrezione di Cristo può appagare i bisogni del cuore e dell'anima del singolo – e, per Wittgenstein, «nessun grido di aiuto può essere più forte di quello di un uomo singolo» (p. 89) –, ma tale fede può essere un sogno, e quando lo si sospetta svanisce allora la certezza che redime e trasforma.

Ma quando si afferra la natura della fede, il dubbio non può essere nemmeno inteso come qualcosa di cui ci si possa liberare di quando in quando appagando almeno saltuariamente i bisogni del cuore. Il dubbio insidia *continuamente* la fede; sta nel cuore della fede (cfr. il mio libro *Gli abitanti del tempo*, Armando, Roma 1978, p. 42). Wittgenstein si illude che la fede soddisfi i suoi bisogni essenziali.

C'è allora un "grido di aiuto" che è *più forte*, cioè più imprescindibile di quello del "singolo": se lo "spirito astratto" e l'"intelletto speculativo" non sono redenti, ogni redenzione del singolo è soltanto apparente, giacché solo la redenzione del pensiero può dire quando il singolo è "veramente redento".

In qualche modo, se ne rende conto lo stesso Wittgenstein quando scrive: «Se nella vita siamo circondati dalla morte, così anche nella salute dell'intelletto siamo circondati dalla follia» (pp. 86-7).

Ma questa salute non può consistere semplicemente nel guarire da quella malattia del linguaggio che impedisce di riposare nelle «nozioni del sano senso comune» (p. 86): la salute dell'intelletto è l'apparire del significato autentico della salute, cioè del criterio in base al quale non solo qualcosa può essere riconosciuto come sano, folle, sogno, realtà, ma può illuminarsi il senso autentico della stessa affermazione che la vita è circondata dalla morte.

La filosofia ha tentato di redimere il pensiero, e ha fallito. Ma questo non significa che il suo tentativo – che si prolunga nella scienza e nell'autocritica contemporanea del pensiero filosofico (alla quale Wittgenstein appartiene) – sia l'unico tentativo possibile.

Al capitolo quarto

Per Rosenberg, l'ideologo ufficiale del nazismo, impiccato a Norimberga nel 1946, Spengler non è uno dei quattro veri antenati del nazionalsocialismo (Wagner, Nietzsche, Lagarde, Chamberlain). Ma a Spengler il fascismo internazionale ha sempre riconosciuto molti meriti. Longanesi ha riproposto qualche anno fa la traduzione de *Il tramonto dell'Occidente*, pubblicata da J. Evola nel 1957, e le edizioni si sono rapidamente moltiplicate nonostante la mole e il prezzo del volume.

L'importanza storico-culturale di quest'opera è fuori discussione; ma è ben difficile che il luogo comune del gigante dai piedi di argilla possa trovare un'applicazione più appropriata di questa opera maggiore di Spengler, uno dei libri più famosi nell'Europa degli anni Venti e oltre, pubblicato tra il 1918 e il 1922.

«Ogni civiltà attraversa le stesse fasi dell'individuo umano. Ognuna ha la sua fanciullezza, la sua gioventù, la sua età virile e la sua senilità.» Ma ognuna è un “fenomeno originario” – l'espressione è goethiana – che non ha altra spiegazione che il suo puro accadere e che non può essere compresa e giudicata se non in base a sé stessa. Un gigantesco individuo che esprime la propria “anima” irripetibile, il proprio “stile” in ogni suo aspetto: costumi del popolo, anzi, della “razza”, religione, arti, scienza, lingua, economia, politica.

Quando l'anima di una civiltà ha espresso tutte le sue possibilità interne, allora la civiltà «s'irrigidisce, muore, il suo sangue scorre via». Rimane un «gigantesco albero disseccato di una foresta vergine», che però «ancor per secoli e per millenni può protendere le sue ramificazioni marcite».

Nella storia, ogni “tramonto” è per Spengler questo irrigidirsi. Spengler vuol essere il profeta del modo in cui l'Occidente stenderà nei suoi ultimi secoli di vita le proprie ramificazioni marcite prima di dissolversi definitivamente nel “sangue eterno” della vita. I tedeschi si consolino: la sconfitta della Germania è il segno del tramonto della nostra civiltà. Ma è ancora all'anima germanica che spetta il compito di guidare la nostra agonia.

Confrontando l'età presente col tramonto del mondo antico Spengler crede cioè di scoprire i primi sintomi della fine dell'Occidente, cioè dell'“anima faustiana”, “storica”, progettante all'infinito il dominio dell'infinito, il superamento di ogni ostacolo e culminante nell'*ethos*

dell'imperialismo capitalistico e tecnocratico. Ma questo culmine – che per Spengler si sviluppa nel nuovo “cesarismo” e nel socialismo autentico, che non è quello marxista, ma il prussianesimo – è già l'irrigidimento dell'albero disseccato.

E tuttavia ciò che tramonta non è un errore, come non lo è la senilità rispetto alla gioventù (né questa è “verità” rispetto a quella): il tramonto è un fatto biologico che non può essere evitato: un “destino”. Il libro termina riportando la celebre massima stoica: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*.

E Spengler intende essere il filosofo dell'accettazione del tramonto.

«Se per effetto di questo libro uomini della nuova generazione si dedicheranno alla tecnica invece che alla lirica, alla marina invece che alla pittura, alla politica invece che alla critica della conoscenza, essi faranno proprio ciò che io desidero, né si potrebbe desiderare per essi nulla di meglio.»

Ma il “destino” spengleriano, che non è *verità*, ma ciò che ogni epoca *sente* come ineluttabile, non riesce a essere altro che la regolarità (relativa), secondo cui vediamo svilupparsi le forme viventi, sollevata al rango di oggetto inesprimibile e misterioso di un “sentimento primordiale” che ha rotto tutti i ponti col pensiero.

Non solo, ma è un “destino” che nella dottrina di Spengler oscilla continuamente tra rassegnazione e ambizione: la rassegnazione di essere esso stesso un aspetto di quella prospettiva particolare e relativa in cui consiste l’“anima faustiana”, e l'ambizione di porsi al di sopra e al di fuori di tutte le civiltà: punto di vista assoluto, che di assoluto non riesce ad avere altro che la propria arbitrarietà.

Al capitolo quinto

Baget Bozzo ha discusso tempo fa su “Repubblica” la mia affermazione che la volontà di dominio è presente perfino in quell’atto apparentemente così umile e remissivo che è la preghiera rivolta al Signore. Interessanti le considerazioni di Baget Bozzo, ma interessante anche il titolo, quasi certamente redazionale, del suo articolo: *Ma chi prega è un arrogante?*

Si sa che l’ambizione dei titoli redazionali è di stringere in una battuta il succo dell’argomento. Qui si voleva dire che la mia tesi è paradossale perché fa di chi prega un arrogante.

(L’aggettivo “paradossale” viene frequentemente usato da certi miei critici a proposito dei miei scritti; ma questo termine, di origine greca, alla lettera significa “al di là del comune modo di pensare” – atteggiamento pregevolissimo, questo, perché se ce ne dovessimo stare all’interno del comune modo di pensare, che bisogno ci sarebbe di indagare, cioè di far “scienza” nel significato più lato di questa parola? Basterebbe confrontare le nuove teorie col comune modo di pensare, e accettarle se concordano con esso, rifiutarle se divergono. Un bel modo per essere “progressisti” e non “conservatori”).

Senonché, quel titolo redazionale fa un cattivo servizio a sé stesso, perché la parola “arrogante” viene dal latino *ad-ro-gans*, che è il participio del verbo *ad-ro-go*, e *ro-go* significa appunto “chiedo, prego”. Lo stesso linguaggio (come è abbondantemente dimostrabile) mostra la congiunzione della preghiera e dell’arroganza. Sì, il pregante è un ar-ro-gante.

A proposito di etimologie, la mia affermazione (cap. III) che «*erratum* (“errore”) significa *ex-ratum*, cioè il separarsi (*ex*) portandosi lontano da ciò che è *ratum*, cioè stabile, fermo – e quindi l’andar errando» –, non ignora che usualmente la radice del verbo latino *erro* è data come unitaria (come la radice greca *al*) e che quindi, su questa base, *erratum* non può essere accostato a *ex-ratum*.

Ma poiché è a tutti noto che il verbo *erro* non è il verbo *reor* (“stabilisco”), da cui si forma *ratum*, il problema (che non è semplicemente linguistico-glottologico) non è quello di sfogliare il vocabolario per constatare la suddetta differenza, ma di vedere se è proprio vero che *erro* abbia una radice unitaria e non si possa invece scorgere in *erro* una forma composta includente *reor*.

Analogamente a quanto accade al termine greco *ârreton*, il quale ha

un significato vicino a quello di *erratum*, ed è costruito da una particella negativa (*a*), corrispondente a *ex*, e dalla parola *retòn*, la cui area semantica coincide in buona parte con quella del latino *ratum*.

Il problema fondamentale, comunque, è se l'indagine sulla natura del linguaggio debba essere affidata unicamente alle discipline linguistico-filologiche. (Cfr. *Destino della necessità*, cit., capp. VIII-X.)

Gustavo Bontadini, in una lettera al “Corriere” (10-12-1980), riferendosi alla contraddizione del Padre nostro, di cui ho parlato nel capitolo quinto, scrive: «La contraddizione consisterebbe in ciò: nella prima parte della preghiera si chiede che sia fatta la volontà del Padre, mentre nella seconda si chiede che sia fatta la nostra. Mi limito a un rilievo di mera logica formale. La contraddittoria della proposizione “sia fatta la Tua volontà” è “non sia fatta la Tua volontà”; mentre la proposizione “sia fatta la nostra volontà” è, semplicemente, *diversa*». E si sa che tra proposizioni diverse (ad esempio, «Io cammino», «Fuori piove») non c'è contraddizione.

Limitiamoci pure alla “mera logica formale”. Non senza aver notato che i cattolici si dimenticano delle loro preghiere. Perché, in *Matteo*, 6, 10, non si dice semplicemente «sia fatta la Tua volontà», ma «sia fatta la Tua volontà come in cielo, così in terra», cioè *ovunque*. Ora, la proposizione contraddittoria di «sia fatta la Tua volontà ovunque» è «non sia fatta la Tua volontà ovunque». Ma la proposizione «sia fatta la nostra volontà» implica che *in qualche luogo* non sia fatta la volontà di dio e cioè implica che «non sia fatta la volontà di dio ovunque»; *implica* appunto la contraddittoria di «sia fatta la Tua volontà ovunque». Sì che, per questa implicazione, la proposizione «sia fatta la nostra volontà» *non* è “diversa”, ma è a sua volta *contraddittoria* rispetto a «sia fatta la Tua volontà». La contraddizione che c'è se, sedendosi al tavolo del ristorante, si dice al cameriere: «Faccia lei e mi porti un passato di verdura, pollo arrosto e frutta». Allora, chi è che si dimentica, oltre che del testo del Padre nostro, della “mera logica formale”?

Al capitolo sesto

1.

I filosofi non vanno d'accordo tra di loro; gli scienziati sì. Questa immagine, oggi, non è più netta, ma è pur sempre molto diffusa. Gode, si dice, della proprietà di esprimere un *fatto*, e sui fatti non si discute.

Eppure la questione è ben lontana dall'essere così semplice. Innanzitutto perché è il concetto stesso di “fatto” a mostrarsi estremamente complesso. Ma anche prescindendo da quest'ordine di difficoltà e intendendo per “fatto” ciò che si lascia “sperimentare”, ossia il “constatabile”, l’“osservabile” (ma questi stessi termini sono ben lontani dall'essere fuori discussione), è proprio possibile affermare che il dissenso tra i filosofi e il consenso tra gli scienziati siano dei “fatti”?

Ancor prima che Kant parlasse della metafisica come «campo di lotte senza fine», Locke aveva messo analiticamente a punto il rilievo che osservabile è soltanto la “mia” coscienza, non quella “altrui”.

Ma da questo rilievo – che nel suo significato implicito proviene dalla notte dei tempi – scaturiscono conseguenze che non sono state adeguatamente soppesate. Tu e io non stiamo su una bilancia equilibrata: ad abbassarsi è il piatto su cui mi trovo io. Infatti le mie convinzioni sono osservabili, le tue no. Anche se continui a parlare di te, tu rimani un enigma. Fino a che punto sei sincero? Fino a che punto sei capace di esprimere quello che avverti in te stesso? Fino a che punto sei capace di avvertire quello che sei? Fino a che punto tu sei, cioè sei un esser convinto di qualcosa? Tu sei una coscienza che si nasconde dietro il tuo comportamento, oppure ti identifichi col tuo comportamento?

Tra me e te c'è dissenso, solo se ciò di cui tu sei convinto è negazione di ciò di cui sono convinto io. Ma che tu sia un convinto – una coscienza – non è un “fatto”. Tutt'al più è un problema. La convinzione che tu dissenta da me è allora soltanto una *fede*, che sulla base di quello che vien chiamato “il tuo comportamento” inferisce l'esistenza del tuo dissenso – l'esistenza cioè della tua dissenziente convinzione. Il dissenso tra i filosofi – e il consenso tra gli scienziati – è un caso particolare del dissenso e del consenso che esiste tra gli uomini. L'esistenza del dissenso-consenso non è dunque un “fatto”

osservabile”, ma una *fede* che *interpreta* ciò che è osservabile e che proprio perché è una fede non possiede alcuna garanzia assoluta del proprio valore.

E se la fede si trasformasse in *conoscenza* e l'esistenza del dissenso altrui cessasse di essere un problema e si trasformasse in un *teorema dimostrato*? Se – dunque – si riuscisse a dimostrare che esistono altre convinzioni oltre quelle osservabili, cioè oltre le “mie convinzioni”?

Ma nemmeno la parola “dimostrazione” è innocente. Nella scienza moderna, “dimostrare” significa trarre certe conseguenze da un certo gruppo di postulati, in base a certe regole che stabiliscono come tali postulati possano essere trasformati in altre proposizioni e come quest'ultime debbano essere poste in correlazione con ciò che viene chiamato “esperienza”. Il “dimostrare” ha cioè un carattere ipotetico-deduttivo. Dimostrare in questo modo l'esistenza del dissenso significa rimanere all'interno della fede (la fede scientifica), anche se di un tipo più elaborato di quello che compete alla fede in cui consiste il senso comune. Che nella filosofia regni il disaccordo e nella scienza l'accordo, diventa così un'affermazione interna alla scienza.

Al di fuori della dimostrazione ipotetico-deduttiva della scienza moderna esiste la dimostrazione in senso forte che la filosofia, in quanto *epistème*, ha tentato di costruire lungo la propria storia. Qui il punto di partenza non intende valere semplicemente come un postulato (cioè come un contenuto asseverativo che vien richiesto in vista di certi scopi, ma che può essere anche rifiutato), bensì come *fondamento incontrovertibile*; e il passaggio dal fondamento a ciò che su di esso viene dimostrato non è condotto mediante regole di trasformazione che hanno a loro volta il carattere di postulati (e possono essere quindi sostituite da regole diverse), ma mediante nessi che uniscono necessariamente al fondamento la tesi dimostrata.

Ma l'*epistème* era destinata a essere *hýbris*, cioè la *prevaricazione* che invece di essere lo *stare* del cuore delle cose (lo stare che è appunto espresso dalla forma sostantivata *stème*, presente in *epi-stème*), soffoca quel cuore alienandolo nella volontà che le cose siano tempo, divenire, storia.

Ma se l'*epistème* si mantiene al di fuori di ciò che essa è stata lungo la storia della civiltà occidentale – se cioè si mantiene nel suo puro esser lo stare *nel* cuore delle cose –, e se la struttura formale della dimostrazione viene distolta dalle condizioni per le quali il dimostrare epistemico è stato l'estendersi stesso del dominio della *hýbris* sulla totalità delle cose, allora la dimostrazione epistemica che dimostrasse l'esistenza del dissenso, e l'esistenza di quella particolare ed emergente forma di dissenso che è costituita dal disaccordo tra i

filosofi, tale dimostrazione, dico, sarebbe la stessa dimostrazione del *non-stare*, cioè della controvertibilità e della falsità del dissenso. La dimostrazione incontrovertibile dell'esistenza del dissenso sarebbe, da un lato, la stessa espressione dell'incontrovertibilità di quel fondamento della dimostrazione, rispetto al quale il dissenso dissente, e, dall'altro lato, sarebbe la stessa dimostrazione della falsità del dissenso.

Ricapitoliamo.

L'esistenza del dissenso – e quindi del dissenso tra i filosofi, di contro al consenso tra gli scienziati – non è una verità originaria, una evidenza, una visibilità originariamente sottratta al dubbio. All'opposto è una fede – gravata quindi dall'assoluta gratuità della fede.

È fede sia l'interpretazione che interpreta il “comportamento altrui” come dissenso, sia la fede che, sulla base di questa prima fede, inferisce l'esistenza di convinzioni altrui. K. Popper ha affermato che le “proposizioni protocollari”, le proposizioni cioè che esprimono l'esperienza, non hanno un valore assoluto, ma sono accettate sulla base di un consenso intersoggettivo. Sennonché Popper non ha compreso che l'esistenza stessa del consenso e del dissenso non può essere trattata come avente valore assoluto, ed è quindi a sua volta sottoposta alla problematicità che è propria delle proposizioni protocollari. È *la volontà di interpretare* il mondo in un certo modo che conduce nell'apparire l'esistenza del consenso e del dissenso.

Ma rimane una fede anche l'intero tentativo del pensiero filosofico di costituirsi come *epistème*, cioè come un sapere che abbia la possibilità di dimostrare incontrovertibilmente l'esistenza del dissenso. Solo al di fuori dello sviluppo della civiltà occidentale il pensiero può *stare* e può proporsi di *dimostrare* l'esistenza del dissenso e del consenso al suo stare. Ma se questo pensiero dimostrasse – nel senso più radicale – l'esistenza del dissenso, dimostrerebbe con ciò stesso l'esistenza dell'errore.

In attesa che questa dimostrazione compaia, il pensiero guarda la volontà che interpreta il mondo. Ma qui non vede il disaccordo tra i filosofi e l'accordo tra gli scienziati: vede *l'accordo* fondamentale che sta alla base dell'Occidente e che guida l'intero sviluppo della sua storia. L'accordo in cui consiste l'essenza del nichilismo.

In un breve saggio, *Il marxismo e la linguistica*, Stalin sosteneva che la lingua non è una “sovrastruttura”, condizionata (come invece è il caso delle ideologie) dalle variazioni della struttura economica della società. Le leggi fondamentali del pensiero si riflettono nel modo in cui una lingua si costituisce e quindi la stessa lingua è in grado di esprimere sia la realtà della Russia feudale, sia quella della Russia rivoluzionaria.

U. Eco riconduce la posizione di Stalin a quella di Aristotele, dei “modisti” medioevali e dei logici di Port-Royal fino alla scuola di Chomsky e dei linguisti contemporanei «intesi a stabilire, a livello fonologico o grammaticale, gli *universal* del linguaggio» (U. Eco, *Segno*, Mondadori, 2a ed., Milano 1980).

Sennonché Eco non intende nemmeno ridurre a una semplice descrizione dei vari tipi di segno l’indagine sulla natura del segno, la *semiotica* (la quale include quindi anche la grande classe dei segni linguistici): nell’estrema varietà di fenomeni che possono essere considerati *segni* (e tutte le cose possono essere assunte come segno di altre) «ci deve essere una struttura di fondo che li accomuna tutti» (p. 20).

Ma in questo modo non si rimane forse all’interno di quell’“universalismo” che Eco vorrebbe invece rifiutare?

È vero che egli intende dare una “definizione operativa” di quella struttura di fondo, nel senso che la definizione «potrebbe dar luogo alla costruzione di un automa capace di comportamento segnico» – una «mente artificiale che pur non essendo del tutto uguale a un uomo... ci avvicinerebbe molto a ciò che nell’uomo è comportamento segnico socializzato» (pp. 139-40). Ma l’operativismo non esclude l’universalismo: la costruzione dell’automa produce appunto l’universale che è presente in ogni comportamento segnico.

In accordo con gran parte della semiotica moderna, Eco rileva che un segno esiste solo se esiste un “codice”, ossia «una serie di regole che attribuisce al segno un significato». E le regole del codice sono convenzionali. Certo: se non esistono verità incontrovertibili (a questo risultato è ormai giunta tutta la cultura del nostro tempo), allora anche il più stretto e familiare rapporto di somiglianza tra un segno e il suo significato non può essere altro che il prodotto di una *decisione* convenzionale. Si tratta di una conseguenza inevitabile.

Ma è rilevante osservare che questa convinzione operativistica e convenzionalistica del segno si arroga il diritto di parlare dell’*operazione* (ossia dell’azione dell’uomo) e della *decisione*

convenzionale come se questi elementi fossero dati oggettivi, il cui significato è indipendente dall'applicazione di un qualsiasi codice convenzionale di regole.

Che l'operazione, il produrre, l'azione individuale e sociale, la fabbricazione, la manipolazione delle cose esistano è la fede indiscutibile che sta al fondo della nostra civiltà. Nessuna meraviglia allora che una disciplina così sofisticata come la semiotica moderna non si avveda che la propria volontà di scorgere un codice convenzionale alle spalle di ogni significato si appoggia da ultimo sulla volontà – comune all'intera storia dell'Occidente – di assumere come Codice Assoluto, in nessun modo e in nessun senso convenzionale, l'esistenza dell'intervento pratico delle forze che dominano il mondo.

Ma sono osservazioni da fare, queste? Non è “evidente” che l'uomo agisce? E d'altra parte: si vorrà consentire di guardare che cosa sta dentro questa “evidenza”?

Sembra che esistano società dove è il padre, e non la madre, a mostrare un dolore fisico intenso quando nasce il bambino, tanto che è il padre a rimanere a letto col neonato, mentre la donna torna ben presto a lavorare nei campi. Ivan P. Pavlov, nei suoi celebri esperimenti sui riflessi condizionati, è riuscito, in un cane, a trasformare «un dolore evidente in un vero e proprio piacere» senza modificare le cause che producevano dolore. Già Nietzsche rilevava che anche dolore e piacere non sono puri “dati”, ma effetto di una interpretazione del mondo.

La scienza riconosce che il cervello, senza di cui non sarebbe possibile la percezione del dolore e del piacere, può essere influenzato dalle forme sociali, cioè dal modo in cui l'uomo interpreta il mondo. Il problema centrale è però il rapporto tra l'apparato fisico in cui consiste il cervello e ciò che viene chiamato “mente”; le correlazioni più o meno regolari tra le modificazioni di quell'apparato, il nostro stato mentale, il nostro comportamento. Le operazioni del cervello sono del tutto diverse da quelle di un qualsiasi altro organo, perché determinano non solo il comportamento dell'uomo nei riguardi dei suoi simili, ma forse anche qualcosa di più profondo, se è vero che la stimolazione di certi settori del cervello può far nuovamente percepire al paziente intere scene della sua vita passata, e che a proposito della resezione del corpo calloso che unisce i due emisferi “simmetrici” del cervello, si è giunti alla convinzione che essa lascia le persone «con due menti separate, cioè con due sfere separate della coscienza», come ha ricordato Roger Sperry all'Accademia pontificia delle scienze in un convegno aperto da Paolo VI.

Il neurofisiologo inglese Colin Blakemore tiene gli occhi bene aperti sulle enormi difficoltà e tentazioni che si presentano nell'indagine sperimentale sul cervello; è molto severo con la psicoturgia («è andata avanti con un retroterra sperimentale che sarebbe considerato del tutto inadeguato in qualsiasi altra branca della medicina», *I meccanismi della mente*, Editori Riuniti, Roma 1981); conosce ed espone con chiarezza i risvolti filosofici del problema, scorge i limiti del comportamentismo di Gilbert Ryle, nel suo tentativo di eliminare lo “spettro” della mente dalla “macchina” umana. Ma quando scrive che «il cervello che lotta per comprendere il cervello è la società che cerca di spiegare se stessa», dà per risolto il problema che egli ha il merito di voler tenere aperto.

Il cervello, infatti, non “comprende”. (È già discutibile porre la persona, o l’“io”, o l’“uomo” come soggetto del comprendere.) È

all'interno della comprensione scientifica che il cervello si presenta come una struttura fisica, alle cui variazioni corrispondono – più che per ogni altra struttura fisica – eventi (cioè le varie forme del comportamento umano) che anche la scienza interpreta come espressioni del comprendere. Al fondamento cioè della lotta del cervello e della società per “comprendere” sé stessi si svolge la lotta con la quale la logica della comprensione scientifica pretende di imporsi su ogni altra forma di comprensione.

In che misura l'intelligenza di un individuo è ereditaria e in che misura è dovuta all'ambiente? I genetisti sostengono che il peso dell'ereditarietà, nella formazione dell'intelligenza, è il doppio di quello imputabile all'ambiente. Gli ambientalisti affermano invece che potrebbe anche essere uguale a zero. La discussione riguarda soprattutto il modo di interpretare i test con i quali, dall'inizio del secolo, si crede di poter misurare il cosiddetto "quoziente di intelligenza".

Ma le implicazioni sociali e politiche del problema sono enormi e non è un caso che proprio in questi ultimi anni la polemica sia venuta clamorosamente alla ribalta nel mondo anglosassone, in seguito alla comparsa, sulla prima pagina del "Sunday Times" di Londra, di un articolo dove si accusa apertamente di truffa scientifica Sir Cyril Burt, autore di uno dei test più importanti su cui si fonda la tesi dei genetisti. I due avversari più diretti, H.J. Eysenck e L. Kamin – C. Burt è morto nell'80 – (cfr. H.J.E. e L.K., *Intelligenti si nasce o si diventa?*, Laterza, Bari 1982).

Nei test, il quoziente di intelligenza dei bambini negri d'America risulta sensibilmente inferiore a quello dei loro coetanei bianchi. (In generale, gli ebrei stanno in testa, subito seguiti da cinesi e giapponesi.) Eysenck ebbe a spiegare tempo fa questo fatto osservando che lungo i secoli di schiavitù in America, i negri più intelligenti furono anche quelli che tentarono di ribellarsi e che quindi furono sistematicamente eliminati dagli schiavisti bianchi ai quali occorrevano soltanto bestie da soma. La situazione sociale avrebbe dunque eliminato i più intelligenti lasciando proliferare gli individui geneticamente meno dotati. La conseguenza è che, oggi come oggi, non è un buon investimento per la società sviluppare attrezzature di ingegneria ambientale che avrebbero pochissime probabilità di aumentare il quoziente di intelligenza dei negri.

Nel mondo della scienza voci autorevoli hanno chiesto che questo tipo di studi non venga proseguito per il suo carattere oggettivamente reazionario e razzista. Sebbene sia scomoda la circostanza che nel 1935 Stalin abbia bandito i test mentali qualificandoli "borghesi" e che contemporaneamente li abbia banditi anche Hitler, per il quale erano invece "ebraici". Inoltre Eysenck ricorda che il marxiano «Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo le sue necessità» implica il riconoscimento dell'esistenza di capacità diverse negli individui anche nel "paradiso comunista".

È vero che per Eysenck esistono molte qualità più importanti

dell'intelligenza ("la fede, la speranza, la carità"), ma questo lo porta alla conclusione che ogni civiltà complessa ha bisogno tanto di scienziati, giuristi, medici, ingegneri, artisti, quanto di minatori, operai, spazzini, poliziotti. E il pericolo, per i progressisti, è che il test mentale stabilisca sin dal principio chi dovrà fare il medico e chi lo spazzino.

Sociologo di successo e uomo politico altrettanto attivo (militanza socialdemocratica e poi passaggio ai liberali, deputato al Bundestag, sottosegretario agli esteri della Repubblica federale tedesca, membro della Commissione esecutiva della CEE), Ralph Dahrendorf intende peraltro tenere ben distinta la riflessione scientifica dall'attività politica. Lo si constata anche nella raccolta di scritti *La libertà che cambia* (Laterza, Bari 1981), che tiene a mantenere le distanze da quei "politici scienziati" e "scienziati politici", "mediatori" tra i due campi, che nella maggior parte dei paesi formano «un gruppo insicuro di sé, che (in qualche misura a ragione) sente di non essere riconosciuto da nessuna delle parti e i cui componenti perciò maturano l'ambizione di arraffare o una cattedra o un mandato parlamentare» (p. 140).

Sul piano teorico, resta ferma la sua adesione a K. Popper, appena temperata dal riconoscimento che l'ortodossia popperiana fa correre il rischio di perdere il contatto con la realtà, con le "questioni sostanziali", le "reali motivazioni degli uomini", i "concreti oggetti delle battaglie storiche". Dunque: «Tener presente Popper ma anche dimenticarne le proibizioni nel corso del proprio lavoro».

La logica che connette quell'ortodossia a questa dimenticanza, però, in questi saggi non viene fuori. Dahrendorf, comunque, fa sue anche le idiosincrasie di Popper: se si cita Hegel, lo si deve insultare («la sua opera mostra quanto sia andata scadendo la professione dei veggenti»); e di M. Heidegger rimane solo quel suo sciagurato discorso rettorale del 1933, dove si diceva agli studenti tedeschi che la classe dei maestri deve ritirarsi per far posto a quella dei soldati e dei reparti d'assalto.

Il primo saggio è intitolato: *Niente di nuovo sotto il sole?* La risposta è abbondantemente positiva ed è tutta centrata sull'analisi del concetto di "novità": in polemica con le filosofie della storia (Hegel, Marx) che pretendono predeterminare il cammino storico degli uomini.

Ma l'analisi del senso della "novità" è, come quasi sempre accade, la mancanza dell'analisi. Accade anche a Popper, costante punto di riferimento di queste pagine. Non si può negare «l'apparizione del nuovo»; il «potenziale creativo» dell'uomo ha la «capacità di introdurre il nuovo, non il già esistente»; «la famiglia benestante con due auto che vive in un quartiere residenziale di Minneapolis non esisteva affatto *in nuce* nei germani di Tacito»; «il fatto che deve essere esistita la possibilità del nuovo non significa che il nuovo fosse già contenuto nell'antico». Queste sono le proposizioni di più alto livello teorico dell'analisi della "novità". Come in quasi tutti i libri che oggi

parlano della “novità” (e quasi tutti i libri oggi ne parlano).

Dahrendorf mostra di tenere in gran conto la filosofia. Ma non sospetta che essa incomincia proprio dove lui finisce: con la coscienza che “il già esistente” e il “non ancora esistente”, richiesti dal concetto di “novità”, hanno a che fare, sembra, col problema dell’*essere* e del *niente*. Hegel e Heidegger, ad esempio, lo sapevano.

A proposito degli insulti rivolti a Hegel, quelli di Schopenhauer non sono stati forse capiti. Nella terza delle *Considerazioni inattuali*, intitolata *Schopenhauer educatore*, Nietzsche scriveva che ormai (1874) in Germania lo Stato ha il potere. Al tempo di Hegel, invece, voleva averlo e per questo aveva anche bisogno della legittimazione della filosofia. Che dunque, a conti fatti, è diventata superflua. Schopenhauer è “educatore” anche perché ha denunciato la tresca tra filosofia e Stato, il quale costringe a «considerare la mitologia ebraica come filosofia» e «non assoderà della gente per contraddire direttamente, o anche indirettamente, ciò che esso fa proclamare da tutti i pulpiti per opera di migliaia di preti, o di insegnanti di religione, suoi impiegati». Così, nel saggio *Sulla filosofia delle Università*, uno dei più celebri che compongono *Parerga e Paralipomena*, l'opera che ha dato a Schopenhauer la fama presso il grande pubblico. Chi ha bisogno di ispirazione per trovare il modo di insultare Hegel, ha qui a disposizione la Musa più condiscendente. Anche se il consultarla può servire a evitare ripetizioni inutili. Sembra, ad esempio, che Popper non l'abbia consultata. È chiaro che per Schopenhauer la filosofia delle Università è eminentemente quella di Hegel.

Se «una sola arte ha realmente avuto questo Hegel, cioè quella di menare per il naso i tedeschi», è indubbio che l'arte dell'insulto raggiunge in Schopenhauer un alto livello, seppure inferiore a quello di Nietzsche. (E non è solo Hegel a beneficiarne, ma anche tanti altri, tra cui la Chiesa anglicana, Aristotele, la religione ebraica, il «Congresso di filosofastri a Gotha», i tedeschi e, naturalmente, i professori Fichte e Schelling.)

Ma la rilevanza di quell'arte diventa percepibile solo se non la si accosta direttamente (giacché, così facendo, l'insulto in cui ci si imbatte è per lo più grossolano e ingiustificato), ma la si lascia giocare, per così dire, “di sponda”, in modo che gli impropri siano visti nel loro rimbalzare soprattutto verso le pagine degli *Aforismi sulla saggezza della vita*, più di un terzo del primo tomo dei *Parerga*. Il parlare allora del «ciarlatano Hegel, privo di spirito e di gusto» rimbalza, ad esempio, sull'aforisma 45: «Il lasciar trapelare ira oppure odio dalle proprie parole o dai propri atteggiamenti è inutile, pericoloso, imprudente, ridicolo, volgare». E il parlar del «pagliaccio di Schelling», cioè del «goffo e disgustoso ciarlatano Hegel, quest'uomo pernicioso, che ha disorganizzato completamente e rovinato i cervelli di tutta una generazione» rimbalza verso l'aforisma

21: «Chi deve vivere tra gli uomini, non ha il diritto di condannare incondizionatamente alcuna individualità, neppure quando si tratti della più malvagia, della più miserabile o della più ridicola. Egli deve piuttosto considerarla come qualcosa di immutabile, che per un principio eterno e metafisico dev'essere così com'è, e nei casi brutti sarà bene che egli pensi: "Vi debbono pur essere anche questi originali"».

Questo libro scintillante, dove anche il lettore non specialista ha modo di divertirsi con un grande pensatore (certo Hegel non dà questo genere di soddisfazioni), potrebbe cioè fornire qualche giustificazione all'ipotesi che Schopenhauer, contrariamente a quanto comunemente si ritiene a proposito del suo cattivo carattere, fosse ben consapevole del suo "gioco di sponda", che in sostanza, visto che non è il caso di prendersela, finisce col rimettere tutte le cose al loro posto.

Al capitolo settimo

1.

La “giustizia”, dice Platone nella *Repubblica*, «consiste nel fare il proprio lavoro» – «quello al quale si è maggiormente adatti per natura» – «e non attendere a troppe faccende». E questo è vero non solo «riguardo alla nostra attività esterna», quella cioè che concorre alla formazione dello Stato, ma anche «riguardo alla nostra attività interna», ossia quella in cui si realizza ogni individuo umano e che è esercitata dalle varie facoltà dell'anima.

L'aspetto politico della giustizia è cioè simmetrico a quello psicologico, e come l'operaio non dovrà compiere il lavoro che è proprio di chi guida lo Stato, così gli istinti dell'individuo non dovranno sostituirsi al lavoro della ragione.

Marx aveva colto in questo grande testo platonico una delle fondamentali formulazioni della “divisione del lavoro” fornite dall'antichità.

La “giustizia” è la divisione del lavoro politico e del lavoro psichico. Al di là di ogni apparenza, la storia del lavoro nella civiltà occidentale si sviluppa all'interno del senso che Platone ha conferito alla divisione del lavoro.

Il modo in cui Platone “divide” le cose ha un carattere specifico e una radicalità estrema, che non possono essere colti nel loro significato autentico se si voltano le spalle – secondo il costume dominante della nostra cultura, – all'*ontologia* di Platone, ossia alla dimensione in cui, nella storia dell'uomo, la “cosa” e il “lavoro” ricevono un senso che non era mai stato portato alla luce.

Le cose sono “divise” dal loro essere e dal loro esser-niente (l'*ontologia* è appunto la riflessione sul senso dell'essere e del niente), cioè oscillano tra l'essere e il niente e quindi sono storia, divenire, *tempo*.

Si tratta della divisione più radicale e irreversibile ed è su di essa che può svilupparsi e dominare quella divisione del lavoro che ha condotto l'Occidente sino alla civiltà della tecnica, cioè sino al culmine dove la divisione del lavoro raggiunge la compiutezza della sua radicalità.

La divisione estrema, che separa le cose dal loro essere, sta alla base anche di ogni pensiero e movimento politico che, come quello di

Marx, intende rifiutare la divisione del lavoro.

Ma la simmetria tra l'aspetto politico e l'aspetto psicologico della divisione del lavoro fa della *Repubblica* di Platone anche il primo grande trattato di psicologia politica, una delle discipline scientifiche più recenti e sofisticate.

Ma anche per la psicologia politica Platone è una lontana galassia. Anche se ognuna delle parole di questa scienza – ognuna delle parole pronunciate dalla nostra cultura – in quella galassia affonda le sue radici e da essa riceve il suo senso più autentico.

La divisione del lavoro nella *Repubblica* è fondata sul principio che, senza di essa, si lascia passare il *kairòn*, il “tempo opportuno” in cui il lavoro deve essere fatto, e se si lascia passare il “tempo opportuno” in attesa di avere “tempo libero” – *scholé*, dice Platone –, allora l'opera va in rovina.

Questa «stessa idea platonica si ritrova» osserva Marx nel *Capitale* «nella protesta dei candeggiatori inglesi contro la clausola della legge sulle fabbriche che stabilisce un'ora fissa per i pasti per tutti gli operai. La loro industria non può, secondo loro, adattarsi agli operai, perché “nessuna delle varie operazioni della lavatura, manganatura, calandratura, tintura, può essere interrotta a un certo punto senza pericolo di danni”... *Le platonisme où va-t-il se nicher!*». Il *kairòn* dell'industria non può adattarsi alla *scholé* degli operai.

Oggi è di moda rifiutare Marx. Un rifiuto spesso miserando. Ma sia Marx, sia i suoi critici hanno in comune il senso greco del tempo, all'interno del quale viene stabilita l'opposizione tra “tempo libero” e “tempo opportuno” e la priorità dell'uno sull'altro. Il platonismo “*se niche*” non soltanto tra i candeggiatori inglesi del secolo scorso, ma nelle strutture concettuali più sofisticate della scienza moderna. Che continua a rimanere “ingenua”, nella misura in cui non riesce ad affondare lo sguardo verso le lontane galassie del suo passato filosofico.

Contemporaneo di Gesù. Ebreo, ricchissimo, una vita dedicata alla filosofia e all'interpretazione della Bibbia. Ma anche capo di una delegazione ebraica che si reca dall'imperatore Caligola per protestare contro le ingiustizie fatte al suo popolo. Filone d'Alessandria anticipa la grande operazione di sintesi culturale compiuta dal pensiero cristiano e culminante in Tommaso d'Aquino e poi continuamente ripresa: mostrare che la scienza umana – il che significa, in quel tempo, la filosofia greca – non è in antitesi, ma essenzialmente convergente e solidale con la Rivelazione biblica. Anzi, a volte Filone si spinge sino ad affermare che le grandi verità della filosofia sono già presenti in Mosè.

Ma la Rivelazione con cui il pensiero greco è in accordo è il Vecchio Testamento. Filone ignora Gesù.

Anche se un'eco del dramma di Gesù si rende avvertibile nel modo in cui il filosofo ebreo concepisce il sacrificio di Abramo. Non si tratta semplicemente della disponibilità di Abramo a sacrificare al suo Dio il figlio Isacco, ma poiché «tutto è dono, beneficenza e grazia di Dio» e la creazione del mondo è appunto l'espressione concreta della grazia, allora l'uomo è «Abramo», cioè «il sapiente», solo se sacrifica «Isacco», – nome, quest'ultimo, che per Filone significa «il riso, la gioia dell'anima» – cioè solo se riconsegna a Dio tutto ciò che ha avuto da lui, ossia tutto sé stesso.

Così come nel «ringraziamento cosmico», simboleggiato dai quattro aromi che compongono il profumo sacro, il mondo compie già ciò che l'uomo deve fare.

Ne *L'erede delle cose divine* (Rusconi, Milano 1981), Filone mostra che proprio perché Abramo riconosce la propria «nullità» – «rifugiato e supplice presso Dio», come il mondo è «un mendicante che tende la mano solo per prendere» – egli diventa l'«erede» della totalità del divino.

E compare anche in quest'opera un'eco lontana anche della «folia» del cristianesimo: che nel tutto, donato da Dio all'uomo, c'è Dio stesso, l'uomo-Dio.

Per il filosofo ebreo, infatti, il primo dono e il più prezioso è il «Logos sacro che, con sollecitudine, senza riprendere il fiato, corre con ardore «per stare in mezzo fra i morti e i vivi», «l'Amico di Dio», «l'Arcangelo», che «intercede in nome del mortale perennemente infelice, al cospetto dell'Incorruttibile, e, nello stesso tempo, è l'ambasciatore del comandante presso i suoi sudditi», «inviato come un araldo per stipulare la pace presso Dio che ha stabilito di

distruggere le guerre ed è eterno guardiano della pace». Ma nella pur pregevole edizione di quest'opera filoniana, dei rapporti tra il pensiero di Filone e Gesù non si parla mai.

Nell'Introduzione, G. Reale ribadisce la "novità" del concetto biblico di creazione rispetto al pensiero greco. Un inveterato *Leitmotiv* della storiografia filosofica, che, stando alla superficie (la superficie dei grandi luoghi comuni della nostra cultura ha profondi spessori, non va cioè confusa con la superficialità) ha certo le sue ragioni.

Ma se si vanno a vedere le formule che testimonierebbero quella novità (cfr. Introduzione, p. 64) si trova che sono tutte anticipate da Platone.

Non si dovrà incominciare una buona volta a pensare ai greci – e non alla Bibbia – come agli autentici inventori del concetto di creazione, proprio perché essi hanno inventato quel senso del "nulla", che *non* è riconducibile, come invece vorrebbero Filone e i suoi commentatori, alla "terra e cenere" che Abramo crede di essere – quella creazione che dopo essere stata l'atto di dio è oggi l'atto supremo della tecnica?

«Stando a quel che si tramanda» scrive Erasmo negli *Adagia* «i Sileni erano una sorta di figurine a intaglio, eseguite in modo da poter essere aperte e spiegate: quando erano chiuse riproducevano l'immagine, comicamente deforme, di un suonatore di flauto, aprendosi rivelavano d'un tratto un'immagine divina.»

Un Sileno fu Socrate, e poi Antistene ed Epitteto “schiavo, povero, zoppo”, ma “caro agli dèi”, e “un meraviglioso Sileno” fu Cristo, e poi Giovanni Battista, gli Apostoli, i sacramenti della Chiesa e la lettera del testo biblico, il granello di senape del regno dei cieli e lo spirito dell'uomo, e infine la verità stessa e il sommo Iddio, lontanissimo dagli occhi e dai sensi dell'Uomo.

Ma ci sono anche i “Sileni alla rovescia”, splendidi fuori e putridi dentro: i potenti della terra, re e sapienti, Alessandro Magno e Aristotele. Ai re, Erasmo dedica negli *Adagia* i proverbi «Re o matti si nasce» e «Lo scarabeo dà la caccia all'aquila» (a sua volta lo scarabeo è un Sileno che, abituato a rotolare palle di sterco, riesce a far precipitare fuori dal nido altissimo le uova dell'aquila). Ma, riferisce Melantone, a Erasmo politico papa Giulio diceva di lasciar perdere: «Tu non capisci queste cose».

Aristotele è continuamente preso di mira. Rispetto agli Apostoli, quale Aristotele non sembrerà “balordo, ignorante, ciarliero”? E si lamenta così: «Si è arrivati al punto di recepire l'intero sistema di Aristotele nel cuore della teologia: e l'abbiamo recepito così bene che la sua autorità è diventata più intangibile di quella di Cristo, o poco manca».

Eppure, anche se quelle di Aristotele sono “frottole” – mentre Platone è “divino” –, Erasmo è uno dei grandi ingegneri che tengono aperte le strade lungo le quali il pensiero greco giunge sino a noi. Solo alla superficie, una mente per la quale Platone è “divino” può giudicare “balordo” Aristotele. Che, anche in questi proverbi, guida la mente di Erasmo. Ad esempio, quando egli critica la volontà di aumentare il patrimonio (e l'ampiezza degli stati) invece di perseguire la sua sana amministrazione. Si tratta appunto della celebre distinzione aristotelica, ripresa da Marx, tra *economia*, dove la proprietà non è illimitata, e *crematistica*, che tende all'aumento illimitato della ricchezza.

Ma insieme a Platone, Aristotele sorveglia qualcosa di ancora più profondo: il senso dell'essere, che domina la civiltà occidentale. Erasmo non parla dell'economia di Aristotele, ma ricorda un aforisma platonico: «Usar bene ciò che si ha in mano». Nel testo di Erasmo, “ciò

che si ha in mano” è riportato con l’espressione greca *paròn*, che, alla lettera, significa “ciò che è presso a...”, *praes-ens*, ossia l’*ente-che-è-presso* e che quindi è *pres-ente*. L’ente (ossia le cose che sono) è “ciò che si ha in mano”.

L’hanno in mano, per usarlo, uomini e dèi. Le cose sono l’usabile. Anche Erasmo, questo grande coltivatore dell’umano, così profondamente sensibile alle devastazioni provocate dalla volontà di dominio, anche lui dà spazio, anzi, è preso nello spazio su cui si fonda ogni volontà di dominio: il pensiero che intende gli enti come qualcosa che noi possiamo “avere in mano” e che quindi dobbiamo usar “bene”.

Non sarà, questo pensiero, il più gigantesco e sconosciuto dei “Sileni alla rovescia”, che cela una follia rispetto alla quale impallidisce quella dionisiaca di Sileno?

Hume continua a restare uno dei filosofi classici più attuali. Soprattutto per la sua presenza dominante nell'empirismo contemporaneo – la corrente filosofica oggi più affermata nel mondo, e la più convinta di aver definitivamente voltato le spalle al pensiero greco.

Ma la consuetudine di Hume con Platone, Aristotele, Plutarco, Polibio e con Cicerone – il grande tramite che conduce dal pensiero greco al pensiero moderno – salta agli occhi in tutti gli scritti del filosofo scozzese. Anche, e con particolare insistenza, nelle celebri *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*.

Tutti conoscono l'ultima frase della prima *Ricerca*:

«Se prendiamo in mano qualche volume – di teologia o di metafisica scolastica, ad esempio – chiediamoci: “Contiene forse dei ragionamenti astratti intorno alla quantità o al numero?”. No. “Contiene dei ragionamenti basati sull'esperienza e relativi a dati di fatto o all'esistenza delle cose?”. No. Allora diamolo alle fiamme, giacché esso non può contenere nient'altro che sofisticherie e inganno».

È scontato che i critici di Hume continuino a trovare nel suo pensiero quegli stessi vizi che esso condanna. Anche quello di Hume, dunque, un libro da gettare nel fuoco. Ma queste critiche, per quanto profonde, sono destinate a fermarsi alla superficie del sottosuolo del tutto inesplorato della nostra cultura.

La sostanziale solidarietà di Hume al cuore del pensiero di Platone e di Aristotele (al cuore *quindi* dell'intera civiltà occidentale) appare con la perentorietà e la lucidità di un lampo poche righe prima del famoso finale della prima *Ricerca*:

«Tutto ciò che è può anche *non essere*. Nessuna negazione di un fatto può implicare una contraddizione».

Ossia tutto ciò che è – una casa, un albero, una stella, un pensiero, un'epoca storica – sarebbe potuto rimanere un niente e potrebbe diventare niente. Hume parla esplicitamente dell'“annichilimento” degli oggetti.

E ancora nel menzionato finale, nell'ultima nota fuori testo, scrive:

«L'*ex nihilo nihil fit* [dal nulla, nulla diviene], l'empia massima della filosofia antica con cui si escludeva la creazione della materia, cessa di essere una massima... Non soltanto la volontà dell'Essere supremo può creare la materia; ma, per quello che ne sappiamo noi a priori, potrebbe crearla anche la volontà di qualsivoglia altro essere o qualunque altra causa possa venire inventata dalla più capricciosa

delle immaginazioni».

Anche per Hume le cose entrano dunque nel nulla e ne escono. Con questa affermazione dell'annientabilità e creabilità delle cose, Hume è convinto di restare «un filosofo che si propone soltanto di rappresentare il comune buon senso umano» e che dà vita a quella “filosofia facile e piana”, alla quale la “natura” assicura la sua protezione.

Anche Hume, come ogni pensatore dell'Occidente, non sospetta neppure che la contraddizione *estrema*, l'abisso più profondo dell'assurdo, sia proprio la convinzione “facile e piana” che il non essere delle cose (ossia il loro essere ormai o ancor niente) non implica alcuna contraddizione.

E infatti per tutti gli abitanti della civiltà occidentale è “facile e piano”, ossia è “comune buon senso umano” affermare che ogni essere sarebbe potuto rimanere niente e che come è uscito dal niente, così vi può ritornare.

Anche Hume non sospetta neppure che questa affermazione, proprio in quanto appartenente al comune buon senso umano, è il senso del mondo che una volta per tutte, nella storia dell'Occidente, è stato evocato proprio da quella metafisica greca dalla quale Hume si sente così lontano e al cui cuore è invece così vicino.

Certo, mettersi per questa strada, significa abbandonare *ogni* sentiero sin qui battuto dall'indagine storiografica sul pensiero di Hume e sull'empirismo in generale – *anche* il sentiero lungo il quale lo humiano Popper stabilisce la convergenza profonda tra il pensiero presocratico e la coscienza filosofica moderna (convergenza destinata a lasciare inespressa la convergenza essenziale: la convinzione che gli enti possano non essere, ossia la convinzione che l'ente sia niente).

Un libro del tutto singolare, quello che Martin Heidegger pubblica nel 1929 su Kant: una grande alterazione del pensiero kantiano, ma, insieme, uno degli scritti più chiarificanti per penetrare il mondo di Heidegger. L'alterazione, grandiosa, è stata riconosciuta dallo stesso Heidegger. Già nel 1950 scrive: «Errori e mancanze di questo scritto mi sono divenuti così manifesti... che rinuncio a farne un rattoppo». E poche righe prima aveva detto: «Di continuo ci si scandalizza per le forzature che si ravvisano nelle mie interpretazioni, e questo scritto può servire molto bene a documentare questo tipo di accuse».

Nella Prefazione alla quarta edizione (1973), Heidegger richiama che la sua attenzione fu attratta dalla possibilità di scoprire nella *Critica della ragion pura* di Kant un legame tra il problema dell'essere, della metafisica tradizionale, e il fenomeno del tempo. Conduceva lontano, questo legame, dall'interpretazione che il neokantismo aveva dato del capolavoro kantiano; ma in esso consisteva appunto il tema della grande opera, *Essere e tempo*, pubblicata anch'essa da Heidegger nel 1927 (e di cui il libro su Kant avrebbe dovuto costituire la prima parte del secondo volume, mai apparso). «Il testo kantiano divenne un rifugio per cercare in Kant un patrono del problema dell'essere da me posto», ma questo fece sì che «in realtà, al di sotto del problema di Kant, venisse inserita una problematica che gli era estranea».

Ma l'autocritica di Heidegger rafforza un equivoco: che l'unico modo accettabile di intendere il capolavoro di Kant sia ancora quello di scorgervi una delle formulazioni più profonde della teoria della conoscenza che è l'interpretazione anche di Cassirer, con cui Heidegger ebbe in proposito un dibattito nel 1929 – e quindi un allontanamento da quel problema del senso dell'essere che era stato al centro del pensiero di Platone e di Aristotele.

E invece si tratta di comprendere che – nonostante la “rivoluzione copernicana” proibisca, secondo Kant, l'accesso dell'uomo alla conoscenza delle “cose in sé”, lasciandolo soltanto libero di percorrere il regno delle cose in quanto “fenomeni” che gli appaiono – il senso che la “cosa” (l'essere) possiede nel pensiero di Kant è ancora quello aperto una volta per tutte da Platone e da Aristotele. (Non solo, infatti, Kant riferisce alle cose che appaiono il senso che per i greci hanno le cose in sé stesse, ma la stessa “cosa in sé”, che per Kant è inconoscibile, è pur sempre considerata come la cosa in quanto essa è in relazione a un possibile intelletto “archetipo”, cioè *creatore* della cosa.) Apparentemente ovvio, quel senso, ma ancora del tutto inesplorato. All'interno del senso greco della “cosa” cresce l'intera

civiltà occidentale. Come stupirsi di ritrovarlo in Kant?

Al capitolo nono

A Cattolica, nei primi mesi dell'80, alcuni filosofi italiani sono stati invitati a turno per rispondere alla domanda: «Che cosa fanno oggi i filosofi?». Grosso successo dell'iniziativa, largo interesse della stampa. Bompiani ha pubblicato gli interventi e le discussioni col pubblico (AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*), ed è probabile che il libro, per la varietà e vivacità del contenuto e la novità dell'impostazione, abbia molto successo.

I miei compagni di lavoro non hanno messo in questione la domanda, mi pare proposta da Eco agli organizzatori.

È vero che non è possibile decidere di “non fare” (tale decisione sarebbe pur sempre un fare); ma si può mettere in questione il senso del fare.

Potrebbe allora apparire che la vera malattia sta appunto nel “fare” (anche nel fare in cui consiste il pensiero, concepito come un modo di agire), e che ciò che vien chiamato “uomo” può esistere solo come un essere malato.

Ma non avrebbero messo in questione quella domanda nemmeno le grandi correnti della filosofia contemporanea, alle quali quei miei colleghi si ispirano.

E si potrebbe arretrare ancora, fino alle sorgenti della nostra cultura.

Se a qualcuno accadesse per davvero di non far niente (come secondo molti capita normalmente ai filosofi), questo sarebbe l'evento più straordinario e più decisivo della storia dell'uomo.

Il vero superuomo non è il superattivo e il supercreatore, alla Nietzsche.

E lasciamo stare la morte (innanzitutto, proprio quella “naturale”), che, com'è concepita nella civiltà occidentale, non solo è un fare, ma è uno strafare.

E tutti nemici della “speculazione”, della “metafisica”, della “verità definitiva”, delle “risposte assolute”.

Ma tutti completamente immersi nelle categorie che stanno al centro di ciò cui alludono quelle espressioni.

Bobbio, ad esempio, afferma che la filosofia non può dare risposte definitive, ma poi riconosce che “la domanda fondamentale che comprende tutte le altre” è quella celebre, da Leibniz a Heidegger:

«Perché l'essere e non il nulla?».

E non si avvede (nemmeno lui può avvedersi) che, trattando l'essere come ciò che sottostà a quella domanda, si è già data la risposta più definitiva, più assoluta, più totale: quella che l'intera civiltà occidentale ha messo una volta per tutte nel proprio sangue e che concepisce l'essere e il nulla come interscambiabili.

Questa interscambiabilità o alternanza è proprio quella «riduzione di tutta la realtà a una unica categoria suprema» dalla quale Bobbio (e tutti gli altri) vorrebbe restare lontano.

E lo stesso si può dire di Cerroni che, antispeculativo e antimetafisico, afferma peraltro la «limitazione finita del nostro essere». E di Vattimo, che dicendo con Heidegger che la verità non consiste in un «criterio», ma è «l'accadere di questi criteri stessi», non si domanda se l'«accadere» non sia proprio il criterio supremo della nostra cultura. E di Mancini, per il quale «i filosofi non hanno preso molto sul serio la morte» (mentre si dovrebbe dire che la morte, come esiste nella nostra civiltà, cioè come la stessa interscambiabilità di essere e nulla, è proprio ciò che è stato inventato dai filosofi).

Rossi e Giorello propongono una filosofia che chiarisca le filosofie e le metafisiche che condizionano la crescita delle singole scienze. Bene; purché il chiarimento illumini il sottosuolo e non ciò che sta sotto gli occhi.

Al capitolo decimo

1.

L'*Enciclopedia Einaudi* aspira a diventare ciò che la *International Encyclopedie of Unified Science* – fermatasi, intorno agli anni Quaranta, al secondo volume – sarebbe potuta essere: l'organizzazione del sapere alla luce della metodologia scientifica più avanzata. Per l'ideatore e direttore dell'*Enciclopedia*, Ruggiero Romano, la coscienza critica che la scienza ha di sé si è ormai identificata ad Alice che nel Paese delle meraviglie non vuole arrivare in un luogo privilegiato rispetto ad altri – un “centro” –, ma le basta arrivare “da qualche parte” e, a tal fine (ella conviene col Gatto cui aveva chiesto che direzione prendere), le basta camminare abbastanza a lungo in una direzione qualsiasi. Il sapere non ha più un “centro” (Dio, la Ragione, l'Idea, la Materia), ma è una “rete” dove sono possibili infiniti percorsi che non preesistono al viandante e il cui aprirsi è quindi affidato sostanzialmente al caso. Sì che non solo nessun nodo della rete è privilegiato rispetto agli altri, ma è un “modello” provvisorio con cui ci si propone di comprendere la realtà e agire su di essa, ma – egli ha osservato qualche tempo fa, presentando l'*Enciclopedia* – la rete stessa è “stracciata”, «una mappa lacunosa e, al limite, un labirinto».

C'è tuttavia un versante di questo discorso che non raggiunge la radicalità delle punte della cultura attuale, e invece di presentare l'organizzazione scientifica del sapere come lo strumento più potente di trasformazione del mondo, si attarda, almeno dal punto di vista espressivo, su una concezione “liberale” e “morale” della conoscenza.

Per R. Romano, infatti, organizzare il sapere è partecipare alla sua evoluzione, per non “rinunciare a quella volontà di ricerca, a quell'affrancamento da ogni costrizione, a quell'indipendenza che costituiscono la qualifica più profonda del vero intellettuale”.

Troppo poco. L'intento del sapere, oggi, non è di garantire certe esigenze del “vero intellettuale”, ma di accrescere il potere e il dominio. La “libertà” (che è la categoria... *centrale* del discorso di R. Romano) è liberazione da tutto ciò che ostacola la volontà di potere e quindi, certamente, è innanzitutto liberazione da ogni “centro” (che non sia la volontà stessa). In effetti, il linguaggio usato da Romano tradisce il proprio fondo autentico quando, ripetutamente, parla del “profitto” e dei “vantaggi” che si ottengono dall'organizzazione del

sapere come rete di modelli. Nella scala dei “vantaggi” di cui la volontà di potenza si appropria, la “libertà di ricerca” del “vero intellettuale” non è certo nei primi posti.

In ogni sua forma, il “centro” è *destinato* al tramonto. Ma il “centro” è tale solo in quanto è un *immutabile*. E il luogo centrale ove si stabiliscono tutti i centri è stata la filosofia. Essa è destinata a tramontare nella scienza; e la civiltà tradizionale nella civiltà della tecnica.

Ma questa *destinazione* non è a sua volta un cammino casuale lungo la rete dei modelli, ossia *non ha nulla a che vedere* con le critiche che la moderna organizzazione del sapere rivolge alla volontà di dare un centro al mondo. Ignorando il senso di quella destinazione, la critica scientifica al centro filosofico è ancora *ingenua*. Tanto più ingenua quanto meno la scienza si accorge di crescere sullo stesso terreno da cui è provenuto il vecchio bosco della filosofia.

Quando si parla di “rete di modelli”, si allude in modo sofisticato al modo in cui oggi si presentano le teorie scientifiche. Cioè si parla di scienza. E l’orizzonte in cui si parla di scienza è daccapo la scienza. Questo atteggiamento è ormai dominante nella nostra cultura. Oggi l’attività “seria” è il far scienza. Ciò che non è scientifico, non è “serio”. Ma, in questo modo, i conti sono proprio definitivamente chiusi? Il concetto di “rete di modelli” allude inevitabilmente al rapporto della teoria scientifica con l’esperienza. È vero che l’espressione tende a nascondere questo rapporto. Però già la parola “rete” allude a un processo di *cattura*. Ciò che la rete cattura è sempre qualcosa che proviene dall’esperienza. E la cattura è un tentativo che può fallire. La variazione delle teorie scientifiche è determinata dal loro essere in rapporto con l’*imprevedibilità* dell’esperienza. A un certo momento l’esperienza presenta qualcosa che non era previsto in un certo modello dato.

Ma la “serietà” della scienza avrebbe tutto da guadagnare se non ignorasse le proprie matrici. Oggi la scienza è diventata capace di riflettere su di sé, senza bisogno della filosofia. Questa autocoscienza del sapere scientifico avrebbe tutto da guadagnare se riflettesse con una più radicale accuratezza sulla propria storia, cioè, appunto, sulle proprie matrici. Ma quando si parla di matrici della scienza si allude inevitabilmente al pensiero filosofico.

Il divenire, dice Hegel, è unità di essere e di non essere, unità dell’essere e del niente. Il niente è l’assoluta assenza di ogni determinazione positiva. Che implicazioni presenta il concetto del niente, quando viene confrontato con gli interessi della scienza?

La scienza è obbligata a modificare le proprie categorie – i propri modelli – in relazione all’imprevedibilità della esperienza. Cioè in

relazione alla *novità* dell'esperienza. Probabilmente la parola “novità” non manca in nessuno dei libri di cultura pubblicati in questi ultimi cento anni. Gli storici rivendicano la “novità” del fenomeno storico. I fisici rivendicano la “novità” dei fenomeni fisici (ad esempio nel principio di indeterminazione si dice che lo stato precedente di un sistema fisico si trova di fronte alla “novità” dello stato successivo). Parlano di novità i biologi, quando, per esempio, introducono il concetto di caso. Il concetto di “novità” è onnipresente nel sapere contemporaneo. Onnipresente, ma pressoché inesplorato.

Non si vede, infatti, che questo concetto usato da tutti, usato da tutti anche nell'ambito della “serietà” scientifica, è inintelligibile, se viene separato dalla definizione di “divenire”, che Hegel dà all'inizio della sua *Logica*. Ma la troviamo all'inizio della *logica hegeliana*, perché circa duemila anni prima era stata portata alla luce dal pensiero greco: il divenire è il venir fuori delle cose dal niente e il loro ritornare nel niente.

La “novità” di cui parla ogni tipo di scienza è inintelligibile se non viene intesa come l'uscire dal niente, da parte di ciò che, pertanto, è qualificato come “nuovo”. Inintelligibile, l'“esperienza” cui fa riferimento la scienza, se vien lasciata da parte quella struttura dell'“esperienza” che è appunto il divenire definito nei termini della nostra tradizione filosofica. Cioè di quella tradizione che è la matrice, senza di cui la stessa critica della scienza alla filosofia rimane una critica *ingenua*.

Se il divenire – l'unità di essere e di non essere, l'uscire fuori dal niente – sta nel cuore, certamente insondato, del sapere scientifico, allora diviene trasparente anche la critica che nella nostra cultura viene mossa al concetto di “centro”. La nostra è una cultura ormai senza un centro.

Ma è necessario aggiungere che il centro è tale solo in quanto *sta fermo* nel suo esser centro. Un centro spostabile non è un centro. Il centro è un punto fermo rispetto al contesto. “Fermo”, cioè “immutabile”.

Il concetto di “centro” – si dice – è l'erede del vecchio concetto di Dio. È giusto. Ma il rifiuto del centro diventa inevitabile solo se ci si rende conto dell'incompatibilità tra il centro e il divenire. La fede fondamentale, anche se insondata, dell'Occidente e, ormai, di tutto il pianeta, è la *fede* che la realtà sia *divenire* (tempo, storia): nel senso in cui, sin dall'inizio, la nostra tradizione filosofica definisce il divenire. Anche se rimane sullo sfondo della nostra riflessione di abitanti dell'Occidente, il divenire delle cose – il loro uscire dal niente e il loro ritornarvi – è, “per noi”, l'evidenza suprema.

Ma se non ci si rende conto dell'*incompatibilità* tra divenire e centro, se non ci si rende conto che l'esistenza del centro rende *impossibile*

l'esistenza del divenire, allora *ogni* critica rivolta alla cultura tradizionale (filosofica) è destinata semplicemente a esprimere il punto di vista di una società, la quale non crede più nei valori tradizionali ma crede in altri valori. Se il valore della critica alla tradizione si riduce semplicemente al *fatto* che oggi non si crede più nei contenuti della tradizione, questo fatto non esclude la possibilità che domani una società nuova, una società diversa, torni a credere in quei contenuti. Non assistiamo continuamente ai cosiddetti "ritorni"? Al ritorno del "privato", al ritorno della religione, del sacro, allo stesso ritorno alla filosofia?

La scienza non riflette adeguatamente sulle proprie matrici. In ogni tipo di sapere scientifico, la matrice è quella evocata, una volta per tutte, dal pensiero filosofico: l'esistenza del divenire, definito così come Hegel e come già Platone lo definivano.

Ma se la realtà è divenire, allora è *impossibile* ogni centro.

Ma questa impossibilità non viene colta da nessuna delle critiche che la cultura moderna rivolge alla tradizione.

Il centro – l'immutabilità! – rende impossibile il divenire, perché *anticipa* tutto ciò che può sopraggiungere, ossia *entifica* tutto ciò che, prima di sopraggiungere, è ancora un *niente*. La teoria epistemica, cioè la teoria in quanto teoria filosofica, è appunto un centro fermo, al quale ogni novità possibile deve necessariamente adeguarsi; perdendo quindi il suo carattere di novità. Analogamente, Dio è il centro che non può restare sorpreso rispetto a qualsiasi novità del mondo. Ne segue che la novità non è una novità per Dio; per Dio, il divenire non è divenire: il divenire è un'illusione che viene cancellata all'interno dell'anticipazione totale in cui Dio consiste. Affermare che il centro esiste significa affermare che il niente è ente (il niente – ossia il niente che il diveniente deve essere, per poter essere un uscire dal niente).

Noi moderni distruggiamo i centri e gli dèi. Ma la strada lungo la quale è *destinata* a tramontare la forma tradizionale della cultura occidentale e quindi, innanzitutto, quella guida delle forme tradizionali della nostra cultura, che è il sapere filosofico, ebbene, la strada che porta *necessariamente* al tramonto della tradizione non è quella percorsa dalle critiche che la cultura oggi rivolge alla cultura tradizionale.

La logica di queste critiche, e quindi di tutte le critiche che la scienza rivolge al pensiero filosofico, non può essere una logica assoluta. Una logica assoluta aspira a porsi come il centro dei centri. Infatti, si dice, noi oggi non vogliamo più alcuna logica assoluta, non vogliamo più alcuna verità definitiva. Se la logica che anima la critica rivolta alla tradizione e alla civiltà del centro non vuol essere daccapo una logica del centro, cioè una logica assoluta, una logica incontrovertibile, essa è allora inevitabilmente una logica ipotetica

(come la logica matematica – uno degli strumenti più formidabili della razionalità oggi presente nel mondo – riconosce appunto di essere). La critica che la nostra cultura oggi rivolge al sapere tradizionale è quindi basata su una logica ipotetica, è cioè una critica ipotetica.

Questo non vuol dire che la filosofia e la tradizione non siano *destinate* al tramonto. Sono destinate al tramonto, solo se appaiono nella luce dell'ontologia implicita della scienza. La nostra cultura può certo uscire dallo stato di ingenuità in cui si trova in quanto rinuncia ad affondare il suo sguardo nelle proprie matrici filosofiche. Ma il *destino*, che costituisce il senso più profondo di quella *destinazione* al tramonto, non è il risultato di un perfezionamento della cultura dell'Occidente. Esso si apre già da sempre al di là dei confini dell'Occidente. Al di là della stessa contrapposizione tra filosofia e scienza e tra civiltà tradizionale e civiltà della tecnica.

Nell'indagine che Noam Chomsky conduce da tempo sulla natura del linguaggio, rimane ancora senza approfondimento adeguato la connessione tra il suo costante rifarsi a Cartesio, al razionalismo e a Kant, e l'altrettanto costante adozione dell'ipotesi "biologica", per la quale la struttura della mente umana, che si rispecchia nella "grammatica universale" di tutti i linguaggi dell'uomo, è il risultato dell'evoluzione della specie umana.

A prima vista, il conto torna. L'innatismo razionalistico e l'apriorismo kantiano sembrano accordarsi e guidare una concezione che ascrive all'apparato genetico dell'uomo e non all'influsso dell'ambiente la costituzione del «sistema di principi, condizioni, e regole che sono elementi o proprietà di tutti i linguaggi umani non per puro caso ma per necessità» (*Riflessioni sul linguaggio*, Einaudi, Torino, p. 29).

In questa prospettiva, Chomsky riconosce all'empirismo – il tradizionale avversario del razionalismo – il merito di aver condotto una battaglia salutare contro l'«oscurantismo religioso» e l'«ideologia reazionaria» che rendono l'uomo «schiavo di una natura immutabile che lo condanna alla servitù intellettuale, alle privazioni materiali e all'oppressione di istituzioni fissate per l'eternità» (p. 132). Ma Chomsky invita anche (rivolgendosi in particolare alla cultura di sinistra – ad esempio all'affermazione "sicuramente falsa" di Gramsci che non esiste una natura umana "fissa e immutabile", giacché l'uomo è per Gramsci «l'insieme dei rapporti sociali storicamente determinati») a rendersi conto che «il razzismo» sono parole di Harry Bracken condivise da Chomsky «può essere enunciato facilmente e rapidamente se si concepisce la persona secondo l'insegnamento empirista, perché l'essenza della persona può essere considerata il suo colore, la sua lingua, la sua religione, ecc., mentre il modello dualista cartesiano forniva un modesto freno concettuale al legame con la degradazione razziale e la schiavitù». E se la mente umana è, come vuole l'empirismo, non strutturata e malleabile, priva di un'essenza, perché allora gli individui «non dovrebbero essere controllati e sottomessi» dalla "burocrazia rossa" di cui parlava Bakunin, o dalla tecnocrazia capitalistica?

Senonché, la "necessità" che per Chomsky presiede alla costituzione della struttura immutabile della mente e della grammatica universale è, "naturalmente", una «necessità biologica, non logica» (p. 29). E qui i conti non tornano più. La necessità biologica non si oppone al caso, ma è soltanto una sequenza di eventi

casuali che presentano certe “regolarità” non riscontrabili nelle cosiddette sequenze casuali (la contrapposizione di caso e necessità, che Monod propone rifacendosi esplicitamente a Chomsky, non è altro che la distinzione tra due tipi di caso). L'apparato genetico ha una costanza estremamente superiore a quella delle caratteristiche individuali, ma è appunto risultato di una evoluzione che potrebbe portare ad altri corredi genetici e ad altre grammatiche universali. Il razionalismo di Chomsky è cioè un empirismo camuffato. Che tiene in gran conto le regolarità genetiche, ma non può conferir loro uno statuto diverso dal caso. Tutte le critiche “politiche” di Chomsky all'empirismo possono essere rivolte alla sua concezione della natura umana come base di ogni “attività libera e consapevole”.

Anche Chomsky oscilla tra le categorie dell'*epistème* tradizionale e quelle della scienza moderna.

Restituire *La Poetica* di Aristotele al contesto che le è proprio: la filosofia aristotelica. Con questo intento, molto convincente, è stata proposta una nuova traduzione di questo scritto prezioso (Aristotele, *La Poetica*, a cura di Domenico Pesce, Rusconi, Milano 1981), dopo che in Italia era già stato tradotto da grandi grecisti come Valgimigli, Rostagni, Gallavotti. Quasi sconosciuta fino al Rinascimento, *La Poetica* diventa poi quasi appannaggio dei letterati e dei filologi.

Ma il suo tema è bruciante. È infatti la poesia, soprattutto la poesia tragica. Lo stesso tema di cui si occupa il giovane Nietzsche ne *La nascita della tragedia*.

Ma la parola greca *pòiesis* (da cui deriva “poesia”) indica esplicitamente la “produzione”, la “fattura”. La tragedia, per Aristotele, produce l’immagine di ciò che nell’esistenza dell’uomo è terrorizzante, orrendo, pietoso. E l’immagine non si limita a registrare passivamente gli eventi, ma conferisce loro un ordine e un senso. «E perciò la poesia» dice Aristotele «è cosa più nobile e più filosofica della storia, perché la poesia tratta piuttosto dell’universale, mentre la storia del particolare.» Nel linguaggio di Nietzsche, il terrore dell’esistenza è l’elemento dionisiaco, il divenire che annienta ogni individualità; l’immagine che dà senso e ordine al caos è l’elemento apollineo.

Ma il proposito di restituire *La poetica* alla filosofia di Aristotele deve essere spinto a fondo. È giusto affermare che al di fuori di quel contesto i concetti fondamentali di *téchne*, *pòiesis*, *mimesis* (“imitazione”) perdono senso; ma lo perdono anche e soprattutto se non si tiene presente che essi sono riformulati dal pensiero greco alla luce del senso dell’essere e del niente che i Greci per la prima volta hanno portato allo scoperto e che decide il destino dell’uomo.

Non si è mai prestata sufficiente attenzione – nemmeno da Aristotele e da Nietzsche – alla circostanza che la filosofia e la tragedia nascono insieme. È agli occhi della filosofia che l’esistenza dell’uomo incomincia ad avere a che fare col senso perentorio e ineludibile dell’essere e del niente. Alla luce del niente, il terrore dell’esistenza acquista un senso inaudito, ed è di questo senso che la tragedia diventa l’immagine. Bisogna cioè prepararsi a riconoscere che il terrore di Ulisse – cioè dell’eroe che vive prima della nascita della filosofia – è qualcosa di essenzialmente diverso dal terrore dell’Edipo sofocleo – l’eroe che invece ha ormai a che fare con l’essere e il niente portati alla luce.

Se la poesia tragica è più nobile e filosofica della storia, non si

dovrà dire che essa è meno filosofica della filosofia perché non riesce a difendere sufficientemente dal terrore dell'esistenza?

E che quindi il grande sottinteso della *Poetica* è che la “catarsi” autentica, l'autentica liberazione dal dolore dell'esistenza è la “verità”, cioè la *pôiesis* che produce l'*epistême*, l'immagine non confutabile del mondo, la quale è la volontà stessa di snidare la notte del niente da ogni recesso e dissolvere l'imprevedibilità di ogni minaccia?

Accade spesso che le teorie filosofiche siano rifiutate semplicemente sulla base del loro confronto immediato col senso comune. E si trascura del tutto di discutere le *ragioni* che hanno condotto la filosofia lontano dal senso comune. In questo modo, i filosofi vengono trattati non come critici del senso comune – cioè come persone che, essendone *fornite* come tutte le altre, ne scorgono però i limiti –, ma come persone *prive* di senso comune e di buon senso.

In questo atteggiamento viziato si trova lo stesso Marx rispetto a Hegel e all'idealismo, in relazione al grande tema del rapporto tra pensiero e realtà. Marx non ha dubbi in proposito e non spende molte parole: l'oggetto reale “rimane”, sia prima che dopo essere stato pensato, «saldo nella sua indipendenza fuori della mente. Su questo punto, i marxisti sono anche più sobri. Non fa eccezione nemmeno Althusser, pur così attento a rendere espliciti i fondamenti della filosofia marxiana. Accade perfino che tale sobrietà sia presente in marxisti che tengono in gran conto il pensiero di Kant, ma senza avvedersi che mettere d'accordo Kant e i principi dell'indipendenza della realtà dalla mente è come voler far combaciare cerchio e quadrato.

Eppure, l'indipendenza delle cose dalla mente è indipendenza dal loro essere sperimentate. Pertanto, l'affermazione della loro indipendenza non può esprimere un contenuto dell'esperienza; non è basata sull'esperienza. È quindi affermazione *a priori*. Un dogma, una fede, un'abitudine? O qualcosa di fondato? Ma di fondazioni, in giro, non se ne vedono.

Nemmeno nelle pagine che L. Geymonat dedica al tema *Classe operaia e scienza* (AA.VV., *Lavoro scienza potere*, Feltrinelli, Milano 1981), dove peraltro il principio dell'indipendenza della realtà dal pensiero si ripresenta puntualmente, sia pure nella veste del concetto di “valore conoscitivo della scienza”, ossia di capacità della scienza di cogliere aspetti della “realtà oggettiva”. Per Geymonat, la “classe operaia” rifiuta le due grandi immagini che la borghesia ha dato della scienza: conoscenza assoluta e imm modificabile da un lato, insieme di «convenzioni prive di autentico valore conoscitivo dall'altro». Le rifiuta perché Engels e Lenin le hanno rifiutate. (Dove si sottintende l'equazione, in senso forte, Engels, Lenin = “classe operaia”). E la seconda immagine è rifiutata da Lenin perché – scrive Geymonat – egli si rese conto che, se spinta alle «estreme conseguenze», conduce «a nuove forme di idealismo». Punto e basta. Si ritiene cioè che la *reductio ad absurdum* sia così già compiuta. Che cioè sia evidente che

l'idealismo (negante appunto l'indipendenza della realtà dal pensiero) è un assurdo: mancanza di senso comune e di buon senso, e, *dunque*, assurdità.

Eppure si riconosce, con Lenin, che queste «nuove forme di idealismo» sono «tanto più pericolose in quanto apparentemente connesse alle forme più avanzate e sofisticate della ricerca scientifica» (p. 206). Una buona ragione – sarebbe stata – per non liquidare l'idealismo con quattro parole e per discutere a fondo e smascherare l'“apparenza” di quella connessione dell'idealismo con le forme più avanzate della scienza.

Un motivo intrinseco ha spinto il fisico J.M. Jauch a far rivivere i personaggi galileiani del celebre *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (cfr. J.M. Jauch, *Sulla realtà dei quanti. Un dialogo galileiano*, Adelphi, Milano 1980): i problemi aperti dalla meccanica quantistica producono una situazione di rilevanza analoga a quella determinata all'inizio del Seicento dallo scontro tra il sistema geocentrico e il sistema eliocentrico.

Allora Simplicio difendeva, dal punto di vista aristotelico, la teoria dell'immobilità della terra al centro dell'universo; nel dialogo di Jauch, Simplicio si impegna a riportare all'interno della fisica "classica" l'apparato concettuale della fisica quantistica, facendosi portavoce dello schieramento (comprendente scienziati come Einstein, De Broglie, Bohm) che intende il carattere "statistico" – e quindi probabilistico, non necessitante – delle leggi della meccanica quantistica, come effetto dell'incapacità umana di conoscere la struttura deterministica, e quindi, daccapo, il carattere di immobilità di tutta la realtà fisica.

Immobilità della terra, intorno alla quale ruota il sole gettando fasci di luce che si limitano a illuminare la superficie terrestre senza poter penetrare e rischiarare i misteri del sottosuolo, e immobilità del determinismo della concatenazione causale, secondo cui accadono gli eventi della natura e che le leggi statistico-probabilistiche riescono a rispecchiare in modo approssimato e superficiale.

E come nel Seicento il Salviati galileiano nega l'immobilità geocentrica, così ora, nella parte affidatagli da Jauch, si fa sostanzialmente portatore dell'"interpretazione di Copenhagen" della meccanica quantistica (che ha il suo principale esponente in Bohr), adottandone gli aspetti "filosoficamente" più avanzati.

Sagredo, al quale viene di nuovo affidato il compito di illuminato testimone dell'avanzamento della scienza, così riassume la posizione di Salviati-Jauch: «Mi sembra ora che la realtà in sé non possa avere un significato definito se non viene verificata all'interno di una cornice di costruzioni teoriche [che sono "libere invenzioni della mente umana"]». È come per il moto nello spazio assoluto: il moto acquista realtà solo quando lo si considera in riferimento a qualche altro oggetto» (p. 86).

Simplicio, che non è un positivista ingenuo, riconosce che «non abbiamo accesso diretto alla realtà» e che le costruzioni teoriche ("energia", "campi", "particelle", ecc.) non sono la realtà, ma i simboli con i quali tentiamo di comprenderla; ma «gli oggetti reali sono

esattamente come gli elettori in una democrazia, mentre i simboli sono i loro rappresentanti nel governo», sì che «come i rappresentanti possono cambiare dopo un'elezione, così possono cambiare questi simboli e queste costruzioni; ma gli elettori che essi rappresentano sono gli stessi, e analogamente la realtà soggiacente dev'essere la stessa» (pp. 86-7).

Ma proprio questo modo di intendere la realtà, mostra Salviati, non consente di uscire dalla contraddizione costituita dalla presenza nella fisica di due opposte teorie della materia, la corpuscolare e l'ondulatoria. L'adesione al "principio di complementarità" di Bohr diventa allora per Salviati inevitabile.

Ai difensori del determinismo egli mostra che poiché i risultati sperimentali, «basati su fatti immediati», non possono essere contraddittori, «essi lo *diventano* solo se presi come prova dell'esistenza di una proprietà *reale* che si suppone sussistere indipendentemente da ogni osservazione» – quale la posizione o la velocità di una particella elementare. Quei risultati sono invece «proprietà complementari, che esistono solo in rapporto a uno strumento di rivelazione». La contraddizione della doppia teoria, dunque, scompare perché quelle proprietà possono essere rivelate da strumenti fisici, l'applicazione dell'uno dei quali preclude l'applicazione dell'altro.

Tutta la fisica può così diventare quantistica, retta da leggi statistico-probabilistiche: «Il caso è presente dovunque in natura».

Non solo, ma la ricerca fisica diventa il modello per una «miglior comprensione di tutte le nostre esperienze, compresa la condotta morale e sociale dell'uomo» (p. 123). Ai «salti quantici» corrispondono le «intuizioni spontanee dell'uomo».

Anche la scienza, come ogni forma della civiltà occidentale, provvede a distruggere i propri immutabili. Eppure il problema decisivo incomincia proprio a questo punto. In una logica probabilistica, la negazione della struttura immutabile costituita dal determinismo non può che avere un valore statistico-probabilistico.

Ma è proprio così debole la negazione del determinismo? Altrove ho mostrato (cfr. *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979) che al di sotto del processo manifesto dove la scienza si libera dai propri immutabili corre un processo nascosto ed essenziale, dove la distruzione degli immutabili dell'Occidente ha una *necessità* che la logica dell'Occidente è *destinata* a ignorare. È alla luce di questa necessità che *anche* la comprensione del rapporto tra fisica classica e fisica quantistica acquista un senso del tutto inedito.

Per Jaspers, la croce, non la resurrezione, è il punto più alto, il senso autentico dell'esistenza di Gesù. Questa era stata anche la convinzione di Karl Barth, il grande teologo protestante. Morendo sulla croce, scrive Jaspers, Gesù mostra «il naufragio di tutto ciò che è soltanto mondo», quindi anche il naufragio di sé stesso in quanto parte del mondo, “figlio dell'uomo”. È come se dicesse: io vi indico il vero regno, che non è di questo mondo, ma la mia stessa indicazione, la mia stessa vita non appartengono a quel regno, non ne possono cogliere i tratti e quindi sono destinate al fallimento, tanto più tragico quanto più l'occhio si è sforzato di intravedere il regno al di là delle nebbie e delle ombre del mondo.

Quando il cristianesimo decide che Gesù sia il Cristo – quando cioè, dice Jaspers, «gli apostoli non credettero più, come Gesù, in Dio, ma credettero che Gesù fosse Dio» –, allora Gesù cessa di essere il simbolo che tiene rivolti verso la Trascendenza, ma chiude la strada che, pur prolungandosi indefinitamente oltre ogni tappa, muove nella direzione della Trascendenza. Il Cristo trionfante della resurrezione non ha più nulla a che vedere col “tragico”, ma non ha nemmeno più nulla a che vedere con Dio. Non più “sim-bolo”, ma “dia-volo” – se, stando all'etimo delle due parole, la prima significa “ciò che unisce”, la seconda “ciò che divide”.

Agli antipodi di Jaspers, l'interpretazione neomarxista di Gesù. È stato osservato che lo specifico punto di riferimento di quanti in area marxista si sono interessati negli ultimi decenni del problema Gesù (M. Machovec, F. Belo, R. Garaudy, V. Gardavsky, L. Kofler, L. Lombardo Radice, L. Kolakowski) non è costituito da Marx, Engels, Lenin, ma da Ernst Bloch, che sviluppa potentemente alcuni spunti di un contemporaneo di Lenin, A. Lunac'skij, messo presto da parte, in Russia, dall'interpretazione ufficiale del cristianesimo.

Marx, per il quale Prometeo è «il più grande santo e martire del calendario filosofico», richiama spesso le parole che Eschilo fa dire a Prometeo: «Odio con tutto il cuore, tutti e uno per uno, gli dèi». Ma mentre per Marx Prometeo è l'antitesi di Cristo (“mediatore” tra Dio e l'uomo), per Bloch Prometeo è l'anticipazione sostanziale di Cristo, che, dicendo di essere Dio, come Prometeo strappa al vecchio dio biblico il fuoco della verità e della potenza, riappropriandosi di ciò che dio aveva usurpato all'uomo.

Come Prometeo, Cristo avverte che l'uomo è “migliore del suo Dio”. Pertanto Bloch può parlare del serpente come «essere sovversivo e salvifico» e dire che «il serpente del paradiso è soprattutto in Gesù,

anzi Gesù ne è l'ultima e più alta reincarnazione», dopo Eva, Adamo, Caino, Giobbe (che per Bloch non è colui che si riconcilia con Dio, ma colui che in Goel invoca il suo “vendicatore”). In questo modo, Gesù diventa il simbolo della liberazione dell'uomo da ogni schiavitù, e non è quindi la croce, ma la resurrezione, l'acme della vita dell'“Uomo-Dio”, cioè dell'uomo che vuol diventar lui ciò che erroneamente aveva posto in un dio.

Certo, le interpretazioni che Jaspers, i neomarxisti, i cattolici danno di Gesù sono segnate da differenze profonde. Profondamente diverse le categorie che stanno alla base dell'interpretazione. A esse è affidata la sorte di Gesù. La nostra cultura bada alle loro differenze. Trascura l'identità che si nasconde sotto le differenze.

«L'orizzonte biblico è per me un assoluto disperatamente voluto.» Sergio Quinzio avverte che il suo muoversi in questo orizzonte è tale che «qualunque tipo di approccio o di schema si apre crollando in tutte le direzioni».

Non sospetta invece quanto profondamente questo suo orizzonte sia invaso da ciò a cui egli si crede del tutto estraneo: le categorie di fondo del pensiero occidentale. La sincerità toccante del suo dolore di uomo (alla quale forse fa velo il suo essersi decisa a diventare libro, “messaggio” – sia pure «il messaggio nella bottiglia del nostro naufragio»: cfr. S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Adelphi, Milano 1980) non riesce, non può riuscire a sottrarlo alle maglie di quelle categorie.

Di questo irretimento è già un segnale perentorio la frequenza martellante con cui compaiono nel libro di Quinzio le parole “nulla” e “annientamento” (le parole chiave del pensiero occidentale): il nulla che avvolge e minaccia non solo l'uomo, ma anche Dio – il Dio che «anzitutto e soprattutto è il Dio di tenerezza e di pietà». Lo stesso dolore cambia anima in relazione al senso che viene attribuito a quelle parole. Ma le pagine di Quinzio non si interrogano su questo senso: ne sono completamente dominate. Può egli scrivere, allora, con tranquillità, affermazioni come questa: «Mettere la consolazione al posto del dolore è opera più grande della creazione che ha messo l'essere al posto del nulla».

Per Quinzio, quello tra l'uomo e Dio non è il rapporto tra il finito e l'eterno, tra l'impotente e l'onnipotente, ma tra un tipo e un altro tipo di finitezza, tra un tipo e un altro tipo di impotenza. Invece di credere in un Dio onnipotente che nella sua impenetrabile ragione lascia gli uomini nel dolore e nel male, Quinzio crede in un Dio amoroso che non riesce ancora e forse non riuscirà mai a liberare gli uomini dal male (anche perché «che l'origine del male sia in qualche modo in Dio è indubitabile»).

Nella lettera del Vecchio Testamento egli trova certo abbondanti conferme di questa sua tesi. E infatti il suo vuol essere un cristianesimo *sine glossa*.

Ma che cosa rende incapace Dio, nonostante il sacrificio del Figlio, di salvare l'uomo, e di salvarlo soltanto «come un pastore salva dalla gola del leone due zampe o un brandello d'orecchio»? (Ma questo testo del profeta Amos, 3, 12, è letto da Quinzio non solo *sine glossa*, ma anche *contra litteram*, perché la lettera dice che così si salveranno i figli d'Israele che «in Samaria poltriscono nel fondo di un divano o in un seggiolone di Damasco» e contro i quali si scatena la collera

divina.)

«Nessuna necessità» scrive Quinzio «s'impone a Dio se non per libera scelta, e un Dio che liberamente scegliesse di far soffrire non sarebbe il Dio che si rivela nella Bibbia» (p. 38). Ma poi aggiunge: «Dopo duemila anni che [il Signore] tace, è venuto il momento di credere veramente fino in fondo nella morte del Signore, cioè nell'umiliazione della sua potenza, di amarlo anche se non potesse mai più salvarci» (p. 39).

Ma se Dio “non può mai più” salvare l'uomo, pur volendolo salvare e soffrendo e morendo per questo, vuol dire che a lui s'impone una necessità che egli non ha scelto e alla quale è sottoposto.

E se esiste questo ordine necessario, non è allora a esso che dovrebbe rivolgere ogni attenzione la fede di Quinzio? Non dovrebbe esser esso l'estremo punto di riferimento?

E se invece non esiste alcun ordine necessario che impedisce a Dio di salvare l'uomo, perché credere che duemila anni di silenzio e di impotenza di Dio siano il segno della sua sconfitta definitiva? Che cosa sono due o quattromila anni di fronte all'abisso di possibilità che si apre con l'assenza di ogni necessità? Non esistendo alcun ordine necessario, come può essere definitiva una sconfitta o una vittoria?

Quinzio allontana da sé la filosofia; ma è stato il pensiero greco a impedire – identificando Dio al supremo ordine necessario e al supremo punto di riferimento – che il dio biblico rimanesse al livello del mitologico dio greco sottoposto al Fato, così vicino al “Dio” di Quinzio, che, perdute l'onnipotenza e l'onniscienza, è ridotto a una persona che *ha fede* e «prega e studia la Torah».

Il pensiero di Heidegger è considerato come una delle critiche più radicali della civiltà della tecnica.

Eppure vi è una essenziale solidarietà tra questo pensiero e l'essenza della tecnica – quell'essenza che, anche secondo Heidegger, si colloca agli antipodi della sua posizione.

Prendiamo le mosse dal concetto heideggeriano di “differenza ontologica”. Questa espressione, che sta al centro del pensiero di Heidegger, significa che esiste una essenziale accidentalità nel rapporto tra l'ente e l'essere. Significa che l'ente *non* è necessariamente legato all'essere – ossia l'ente è, ma può non essere e sarebbe potuto non essere –, e quindi l'ente è un evento accidentale che sopraggiunge improvvisamente e imprevedibilmente.

Il concetto opposto a quello di “differenza ontologica” è la “non-differenza ontologica”. Questa lega invece l'ente all'essere. E la storia di tale legame è per Heidegger la storia stessa della metafisica.

Legare gli enti all'essere vuol dire *assicurare* le cose. Così assicurate, le cose diventano stabili e il loro “sistema” argina e blocca il sopraggiungere di ogni novità storica.

Parlare dunque della “non-differenza ontologica” significa parlare dell'immutabilità o dell'eternità delle cose.

Al culmine di questa assicurazione degli enti all'essere – al culmine della storia della “non-differenza ontologica” – sta, secondo Heidegger, il pensiero di Nietzsche.

Heidegger stesso richiama il frammento 617 della *Volontà di potenza*, dove Nietzsche parla della “vetta della contemplazione”: la vetta della contemplazione è l'eterno ritorno di tutte le cose.

Questa, per Nietzsche, è l'«estrema approssimazione del mondo del divenire al mondo dell'essere».

Heidegger vede quindi in Nietzsche, in quanto teorico dell'eterno ritorno, l'anticipatore della civiltà della tecnica, appunto perché la civiltà della tecnica consiste nella programmazione di ogni cosa e di ogni aspetto dell'esistenza. Stabilendo la *routine*, la ripetizione dell'identico, la programmazione esclude la possibilità che sopraggiunga nella vita dell'uomo qualcosa di autenticamente nuovo e di autenticamente diverso.

La programmazione esclude la “differenza ontologica”.

Heidegger si muove certamente verso l'espressione dell'essenza del

pensiero occidentale, in quanto, allontanandosi dalla maggior parte delle forme del pensiero contemporaneo, egli capisce che l'essenza di tale pensiero va vista in termini ontologici, cioè attraverso la considerazione del senso dell'“essere” e del “niente”.

Ma è appunto in questa raffigurazione heideggeriana del fondo ontologico della civiltà occidentale che si cela la sostanziale solidarietà fra Heidegger e la tecnica.

Perché affermiamo questo?

Il tema nietzschiano dell'“eterno ritorno” implica dunque, per Heidegger, che il nuovo – il comparire della novità nel mondo – sia impossibile.

“Eterno ritorno” vuol dire appunto «estrema approssimazione del mondo del divenire al mondo dell'essere», cioè al mondo che è chiuso e compiuto in sé stesso. Ma se l'“approssimazione” è “estrema”, essa è pur sempre *approssimazione*.

Ciò vuol dire che la *distinzione* tra il mondo del divenire e il mondo dell'essere *rimane*: c'è sì l'estremo *tentativo* di identificarli, ma il tentativo, proprio perché tale, lascia inevitabilmente un margine, dove il divenire *non è* l'essere.

È il massimo che, secondo Nietzsche, si può compiere per identificare i due mondi; ma il tentativo è uno sforzo, non riesce. Altrimenti non si parlerebbe di approssimazione, ma di identificazione.

Ora, se il concetto dell'eterno ritorno ha per Heidegger la funzione di bloccare il divenire, tuttavia il divenire è bloccato *solo in quanto se ne riconosce l'esistenza*.

Se si tien ferma la vicinanza che Heidegger stabilisce tra il tema dell'eterno ritorno e il tema della civiltà della tecnica, allora l'immutabile, cioè la non-differenza ontologica, in cui consiste quell'immutabile che è l'eterno ritorno (e che è quindi la civiltà della tecnica), è possibile soltanto sul fondamento del *riconoscimento* dell'esistenza del divenire.

Il sistema immutabile protegge dal pericolo della novità e del diverso, anticipa e precattura il nuovo e il diverso; ma proprio perché è la difesa rispetto a ogni novità che il divenire porta con sé, proprio per questo l'affermazione dell'esistenza del sistema immutabile è il *riconoscimento dell'esistenza del divenire*.

Ma questo riconoscimento del divenire – che dunque è evidente in Nietzsche (e nell'affermazione di ogni sistema immutabile che protegge dalla novità del divenire) – *non è nulla di diverso*, nell'essenza, da ciò che Heidegger chiama “differenza ontologica”.

Perché se quest'ultima espressione indica l'accidentalità dell'ente

rispetto all'essere (cioè il non esser necessariamente legato all'essere da parte dell'ente), allora "differenza ontologica" vuol dire appunto il *movimento* di oscillazione delle cose tra l'essere e il niente, il loro andare e venire – il processo in cui le cose sono lasciate nel loro andare e venire tra l'essere e il niente.

Quel *divenire*, che è necessariamente riconosciuto da Nietzsche, quando egli intende difendersene con l'evocazione dell'eterno ritorno, quel divenire è dunque altrettanto e anzi ancor più radicalmente riconosciuto da Heidegger. Che anzi lo esprime in termini puramente ontologici – come, appunto, "differenza ontologica". (Questo, anche se è tutta da discutere l'interpretazione che Heidegger propone dell'eterno ritorno di Nietzsche.)

D'altra parte è chiaro che quando Heidegger parla della programmazione tecnologica, che impedisce l'innovazione storica, egli *dissente* da questa acme che la metafisica occidentale raggiunge nel pensiero di Nietzsche e nella civiltà della tecnica.

Non si può interpretare Heidegger (come pure accade) in modo tale che le sue intenzioni vengano a equivalere senz'altro a quelle di Max Weber, cioè del pensatore che sostiene la vanità di ogni tentativo di uscire dalla "gabbia di ferro" in cui consiste la civiltà della tecnica.

È fuori discussione che Heidegger *intende prendere le distanze* dall'epoca in cui domina la civiltà della tecnica. Egli rivendica la possibilità del nuovo, in contrapposizione all'eliminazione del nuovo che in tale civiltà viene perpetrata.

A questo punto, una prima domanda:

Che fondamento ha l'esigenza che la novità storica sia libera da ogni programmazione? Perché non può esistere un sistema che predetermini tutto ciò che accade, lo anticipi e lo catturi preliminarmente, rendendo impossibile ogni novità che pretenda di svincolarsi dalle regole del sistema? Qual è il fondamento di questa esigenza che la storia sia libertà assoluta, svincolata da ogni sistema e da ogni legge definitiva? Certamente, questa è l'esigenza di tutti noi abitanti dell'Occidente: "noi" vogliamo che la storia (il divenire) esista e che esista libera da ogni sistema che la soffochi. Ma perché deve esistere il non-sistema?

Ebbene, Heidegger – ma, poi, l'intera cultura contemporanea – esprime *semplicemente* l'esigenza (cioè non più che l'esigenza) che il divenire storico sia una innovazione libera da ogni anticipazione e programmazione.

Ma proprio per questo non può escludere perentoriamente la possibilità che sopraggiunga un "sistema" che riesca a fare ciò che il

sistema di Hegel, ad esempio (o ogni altro sistema apparso nella nostra civiltà), non è riuscito a fare.

Per escludere il sistema che impedisce l'assoluta libertà dell'innovazione storica, è allora necessario un approfondimento del senso ontologico del divenire, che rimane invece, insondato, nel sottosuolo del pensiero di Heidegger e sostanzialmente di tutta la cultura contemporanea (si veda in proposito, nel mio libro *Gli abitanti del tempo*, cit., il capitolo intitolato *Götterdämmerung*).

Seconda domanda:

La polemica di Heidegger contro la civiltà della tecnica, la pianificazione, la programmazione, non dimentica forse la caratteristica essenziale della scienza moderna, cioè il carattere *ipotetico* della scienza?

L'anticipazione del futuro da parte dell'*epistème* tradizionale – e la filosofia ha inteso essere l'*epistème*, cioè la “scienza” per eccellenza – è indubbiamente (ma anche questo tende a rimanere nel sottosuolo della “nostra” cultura) una cattura del futuro, che elimina radicalmente la libertà assoluta dell'innovazione storica.

L'*epi-stème* è il *si-stéma* (alla lettera: “riunione”), ossia lo “*stare*” (*stème*) “insieme” (*si* = *syn* = “insieme”) – *da parte degli elementi che costituiscono il senso definitivo del mondo* – *che si impone “su” (epì)* ogni cosa ed evento e che quindi impedisce a ogni cosa ed evento di introdurre una qualsiasi novità e una qualsiasi alterazione che pretendano essere irriducibili al senso definitivo del mondo.

Se tale senso è già aperto all'interno di un *epistème*, allora l'assoluta libertà della novità storica è certamente impossibile.

Ma la scienza moderna si è formata proprio attraverso la distruzione dell'*epistème*.

Cioè la programmazione, il piano secondo cui si costituisce la civiltà della tecnica, guidata dalla scienza, sono una anticipazione *ipotetica* del futuro. La scienza moderna non vuole aver a che fare con un sistema di verità assolute. Proprio perché tale sistema – la storia “dimostra” – impedisce il *fare*.

Il “metodo *sperimentale*” appartiene all'essenza della scienza moderna: come *sperimentazione*, la scienza è certamente una programmazione, che però resta aperta alla smentita possibile operata dalle novità che sopraggiungono nell'esperienza.

Lasciare l'ultima parola all'esperienza significa togliere ogni parola all'*epistème*.

È indubbio che l'*epistème* rende impossibile ogni novità assoluta. Essa

dice alla “novità”: «Io so già che cosa tu sei; io sono la tua regola».

Ma la scienza moderna è ben lontana da questa pretesa.

Ciò significa che la scienza moderna spinge a fondo quell’atteggiamento di apertura verso la novità storica, quella fede nel divenire che anche Heidegger condivide e pone al centro del suo pensiero, chiamandola, appunto, “differenza ontologica”.

Di più: la civiltà della tecnica si inserisce nel divenire delle cose, allargando indefinitamente il campo di gioco costituito dal divenire “spontaneo” del mondo e intensificando con la propria spontaneità la spontaneità della “natura”.

Ma vi è un senso ancor più essenziale, secondo cui la civiltà della tecnica è l’erede autentica del pensiero di Heidegger e di tutti i critici che nella “nostra” cultura intendono opporsi all’organizzazione tecnologica dell’esistenza.

Il senso più originario e più nascosto della volontà di potenza è la volontà che la storia – cioè il divenire, la “differenza ontologica” – esista.

Solo se si pensa che l’ente sia separato dall’essere e lo si fa oscillare tra l’essere e il niente, è possibile il dominio dell’ente. Alla base della volontà di dominio, sta la volontà che esista il campo del dominabile. Questa volontà originaria è l’essenza dell’Occidente. E in questa essenza convengono quindi anche la tecnica e il pensiero di Heidegger.

Ma il pensiero di Heidegger, a differenza della tecnica, contraddice la propria essenza.

Infatti la tecnica, volendo il dominio dell’ente, porta a compimento l’originaria volontà di potenza (cioè la volontà che il dominabile esista, cioè che l’ente sia un oscillare tra l’essere e il niente), sviluppa tutte le possibilità del dominio, e quindi resta fedele alla propria essenza.

Heidegger, invece, contrappone alla volontà di dominio l’invito a “lasciar essere” gli enti: quel “lasciar essere” che è stato invece originariamente violato (anche) dal pensiero di Heidegger, perché la volontà, che pensa l’ente separato dall’essere (la volontà in cui consiste la “differenza ontologica”), è ben lungi dal lasciar essere l’ente nel suo star presso il suo essere, nel suo star unito al suo essere, cioè in quello *stare* che è il *de-stino* dell’ente.

La volontà di potenza, che nel pensiero di Heidegger è incoerente (cioè tradisce la propria essenza), nella tecnica invece si libera da questa incoerenza ed è quindi la coerenza stessa del pensiero di Heidegger e di tutti i critici della civiltà della tecnica.

I quali, dopo aver liberato il senso originario della volontà di potenza, arretrano impauriti e tentano invano di arginarne le conseguenze. “Apprendisti stregoni” dello “stregone” che anima la

civiltà della tecnica.

Il pensiero di Heidegger è dunque *unterwegs zur Technik*, “in cammino verso la tecnica”. Nonostante la sua intenzione di essere “in cammino verso il linguaggio” – cioè verso il luogo che per Heidegger dovrebbe essere l’alternativa più radicale alla civiltà della tecnica.

O anche: il pensiero di Heidegger esce dall’incoerenza, solo se si pone come il lasciar essere le forze che si contendono il dominio dell’ente; e quindi solo se, nonostante ogni sua intenzione, si propone come il lasciar essere l’organizzazione tecnologica del mondo, la quale ha ormai avuto il predominio su ogni altra forza.

Al capitolo dodicesimo

«Una sola cosa è impossibile a Dio: fare che quel che è stato non sia stato.» Questo principio appartiene all'anima della tradizione metafisica. Anche quando si toglie ogni limite al dominio divino sull'universo, per tale tradizione rimane in Dio un residuo di impotenza assolutamente insuperabile: l'incapacità di intervenire su ciò che è stato, in modo di far sì che esso non sia stato.

Nietzsche vuole superare anche questa incapacità.

Certo, Nietzsche scrive: «Io ti amo, o Eternità»; e il divenire delle cose, inteso come “voracità” in cui ogni cosa si annienta e diventa un morto “così fu”, definitivamente sottratto a ogni resurrezione, è la negazione più perentoria dell'eternità delle cose. L'amore di Nietzsche per l'Eternità è dunque la volontà che il divenire, *così inteso*, non esista: la volontà che non esista quella “voracità” che consegnando definitivamente al niente le cose è, per Nietzsche, «il macigno che la volontà non può smuovere».

E per lui la volontà che, amando l'Eternità, rifiuta di divenire vorace, è la volontà che trasforma il “così fu” in un “così volli che fosse” e che rivuole all'infinito tutto ciò che essa ha già infinite volte voluto. È la dottrina nietzschiana dell’“eterno ritorno”.

Nietzsche è indubbiamente uno dei pensatori in cui più è chiaro che il vecchio dio della civiltà occidentale rende impossibile la volontà creatrice dell'uomo e quindi il divenire da essa prodotto. Ma in lui l'amore per l'eternità è il *mezzo* con cui togliere ogni limite alla volontà e quindi al divenire in cui essa si realizza.

Nietzsche, infatti, *ama* l'Eternità, cioè la *vuole*, perché crede che, volendola, si riesce a scavalcare l'ostacolo del “così fu”.

Ma non esiste nemmeno un solo punto, in tutta l'opera di Nietzsche, in cui venga mostrato perché è necessario che le cose, come tali, siano eterne ed eternamente ritornino. Non esiste nemmeno un punto, perché nella logica del pensiero nietzschiano non può esistere.

Le cose devono eternamente ritornare, perché altrimenti – ritiene Nietzsche – la continua crescita del divenire sarebbe legata alla progressiva accumulazione della morta quiete del passato intoccabile, cioè il divenire sarebbe lo strumento stesso per la costruzione del proprio *limite*.

Nietzsche non ama l'Eternità, ma il divenire.

Meglio: l'Eternità, per lui, è appunto oggetto di *amore*; è un *voluto*.

L'esistenza dell'eterno ritorno è la condizione dell'infinita libertà del divenire. L'occhio di Platone, che per primo guarda questa libertà infinita, è *lo stesso* occhio col quale Nietzsche guarda il mondo.

Nietzsche (come poi Heidegger) è la *coerenza* di Platone, perché si rende conto che l'eterno, affermato da Platone, e tutti gli eterni della civiltà occidentale, rendono impossibile la libertà infinita del divenire. Essi sono infatti i garanti dell'intoccabilità del passato e dell'impotenza del volere.

M. Cacciari scrive che «il gesto nietzschiano è diretto contro la nausea che provocano l'uomo e Dio come meri “abitatori del tempo”» (*Crucialità del tempo*, Liguori, Bologna 1980). Nel mio libro *Gli abitatori del tempo* (cit.) appare *invece* che il “gesto nietzschiano” è un buon compagno di questo “uomo” e di questo “Dio”. *Anch'esso*, cioè, e nel modo più coerente, è *abitatore del tempo* – cioè volontà che le cose escano e ritornino nel niente. Cioè nichilismo.

Parlando dello “statuto dell’inconscio”, Lacan ricorda (*Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*) che «Freud nella sua sete di verità dice – *Comunque sia bisogna andarci* – perché, da qualche parte, questo inconscio si mostra».

Questo “bisogna andarci” fa dire a Lacan che lo statuto dell’inconscio è “etico”. Poiché l’inconscio da qualche parte si mostra, dunque bisogna andarci. Come dire: poiché nel prato da qualche parte una pietra si mostra, dunque bisogna andarci. È vero che per Lacan l’inconscio, come la pietra nel prato, è un “inciampo”. Ma quando si inciampa nella pietra non c’è più bisogno di andarci. Il legame etico che dovrebbe unire il mostrarsi di qualcosa e il dover andare da questo qualcosa è puramente fittizio.

Quando Freud pensa che «comunque sia, bisogna andarci» non pensa infatti all’etica. Nella breve *Nota sull’inconscio in psicoanalisi* (1912) egli va all’inconscio sulla base di un ragionamento accompagnato da alcune altre forme argomentative. Il ragionamento è questo:

«Una rappresentazione, o qualsivoglia altro elemento psichico, può attualmente esser presente nella mia coscienza, e scomparirne il momento appresso; essa può dopo un intervallo riapparire immutata, provenendo ora, come diciamo, dalla memoria, e non basandosi su una nuova percezione sensoriale. Per rendere conto di tale fatto siamo costretti ad ammettere che la rappresentazione era presente nel nostro spirito anche durante l’intervallo, pur essendo rimasta latente nella coscienza».

L’inconscio è appunto l’insieme delle «rappresentazioni latenti, quando abbiamo motivo di ritenere che continuino a esserci nella vita psichica».

Senonché questo ragionamento è un circolo vizioso. Infatti si può concludere che la rappresentazione considerata continui a esistere, allo stato latente, anche nell’intervallo tra il suo primo apparire e il suo riapparire, solo se si esclude che essa, nell’intervallo, possa cessare di esistere e ricominciare a esistere quando si presenta per la seconda volta – e cioè solo se si presuppone che essa continui a esistere anche durante l’intervallo.

In altri termini, solo se si presuppone che la rappresentazione

continui a esistere anche quando non è “attualmente presente nella mia coscienza” allora si può concludere, quando tale rappresentazione riappare, che essa, nell’intervallo, continua a esistere come rappresentazione (e quindi come rappresentazione “presente” nel nostro spirito), “pur essendo rimasta latente nella coscienza”.

È indubbio che per Freud una delle “ipotesi” fondamentali della psicoanalisi è che «nella vita psichica la conservazione del passato è più regola che sorprendente eccezione» e che quindi il “dimenticare” non è «una distruzione della traccia mnemonica e dunque non è un annientamento» (*Il disagio della civiltà*, cap. I).

Ma, appunto, si tratta di un’*ipotesi* – e di un’ipotesi che per giunta ammette sia pur raramente delle eccezioni. Un’ipotesi, dunque, che non può essere fatta intervenire (salvo risolvere il discorso in un *idem per idem*) proprio nell’atto in cui ci si propone di dimostrare che le rappresentazioni continuano a esistere anche quando non sono attualmente presenti nella coscienza.

Aristotele sapeva, invece, che poiché «ciò di cui abbiamo scienza non può essere diversamente da come è, delle cose invece che possono essere diversamente non si può sapere, quando sono fuori della nostra osservazione, se esistano o no» (*Etica a Nicomaco*, 1139, b 20). Il “trovarsi fuori della nostra osservazione” (fuori del *theoreîn*) corrisponde al non “essere attualmente presente nella mia coscienza” di cui parla Freud; e l’intervallo tra l’apparire e il riapparire di una rappresentazione è un modo specifico del “trovarsi” fuori della nostra osservazione di cui parla Aristotele.

Aristotele afferma cioè che non si può sapere se durante quell’intervallo la rappresentazione considerata esista o no. A quale sorte essa vada incontro durante l’intervallo, la “scienza” non lo dice. La “scienza” intesa come *epistême*, come sapere incontrovertibile che si impone su ogni negazione del proprio contenuto.

Ma quando Freud pensa alla “scienza”, egli pensa alla *scienza moderna sperimentale* – anche se, di fatto, egli oscilla tra l’eco dell’antica *epistême* e la voce attuale della scienza moderna della natura.

L’argomento sopra considerato, che serve a Freud per dimostrare l’esistenza dell’inconscio, è un’eco dell’*epistême*: «siamo costretti ad ammettere».

Ma subito dopo la sua attenzione si sposta alla considerazione dell’esperimento della «suggestion postipnotica – una persona che, risvegliatasi dall’ipnosi, esegue ciò che le era stato comandato durante lo stato ipnotico. Tale esperimento» ci induce a consolidare la distinzione tra *cosciente* e *inconscio*, giacché al risveglio «non vien più ricordato lo stato di ipnosi», sì che si deve concludere «che la prescrizione [cioè il comando dato alla persona ipnotizzata] era

presente allo spirito di quella persona in forma *latente* o *inconscia*». E alla suggestione postipnotica Freud riporta senz'altro «la vita psichica dell'isterico», che «è piena di pensieri attivi ma inconsci».

Tuttavia, anche se «abbiamo a disposizione una massa di fatti naturali [il comportamento dell'isterico rilevato dall'osservazione clinica] i quali presentano lo stesso carattere psicologico della suggestione postipnotica, e in modo anche più chiaro ed evidente», Freud riconosce che l'esistenza dell'inconscio è affermata da «prove *indirette*, le quali posseggono una forza persuasiva *quasi* pari a quella della prova diretta fornita dalla coscienza» (sottolineature nostre).

Viene così alla luce – con questa quantificazione della “forza persuasiva” – il carattere proprio dell'*ipotesi* freudiana dell'esistenza dell'inconscio. Di essere, appunto, un'*ipotesi*, suggerita da un certo grado di regolarità empiriche, che consente di attribuire un senso ritenuto accettabile al comportamento dell'isterico, e di avviare una pratica volta alla modificazione di tale comportamento in una direzione ritenuta accettabile (dall'analista, dall'analizzato e dal gruppo sociale in cui avviene l'analisi). L'esistenza dell'inconscio è cioè un'*ipotesi* scientifica che consente una trasformazione del comportamento dell'isterico in una direzione voluta.

In *Freud e Lacan* (1974), Althusser, dopo aver richiamato che «la prima parola di Lacan dice: innanzitutto Freud ha fondato una *scienza*, una scienza nuova, che è la scienza di un oggetto nuovo: l'inconscio», sottolinea che la pratica analitica, cioè la cura, «non detiene i segreti della psicoanalisi», che sono «segreti teorici», cioè segreti della teoria, «come in ogni altra disciplina scientifica», dove la pratica è scientifica perché è guidata da una teoria.

È un concetto di scienza, questo di Althusser, che tende rapidamente a scomparire. (Le ragioni autentiche di tale scomparsa sono abissalmente più profonde di quelle esibite da coloro che si credono i protagonisti di tale scomparsa.) Diviene cioè sempre più evidente, nella cultura contemporanea, che il valore di una teoria scientifica è determinato *in ultima istanza* proprio dalla potenza ed efficacia sul mondo da parte delle pratiche che a tale teoria sono connesse.

Si è parlato e si continua a parlare molto dell'interpretazione che Lacan ha dato dell'inconscio freudiano. Ma in una situazione in cui l'*epistème* è tramontata e il senso che la verità possiede nell'*epistème* è divenuto un mito, l'affermazione dell'esistenza dell'inconscio, e del modo in cui esso si struttura, ha senso solo se è in grado di porsi in connessione con una pratica che è giudicata più idonea a raggiungere certi fini (la “guarigione” del malato) che non le pratiche che non sono connesse all'affermazione dell'inconscio o sono connesse

all'affermazione di una sua diversa strutturazione.

Nella fisica quantistica, o almeno in una certa interpretazione di essa, si è perfino disposti ad ammettere l'insignificanza fisica, l'assenza di un qualsiasi senso intuitivo dai formalismi del calcolo, purché essi si aggancino a una pratica capace di trasformare nel senso voluto il mondo fisico e il regno dell'intuizione.

Che l'inconscio sia, come dice Lacan, «inciampo, mancamento, fessura», e abbia uno «statuto così fragile sul piano ontico», oppure che l'inconscio sia l'opposto di tale fragilità e si costituisca come la dimensione originaria e stabile della soggettività, secondo il modello della *Urdoxa* husserliana, è questione che si decide ormai sulla base dell'efficacia delle pratiche che discendono da questi due diversi assunti teorici.

In questo senso, ha ragione Lacan ad affermare che lo statuto dell'inconscio è “etico” perché *comunque bisogna andarci*. Bisogna andarci perché, andandoci, *si ottiene* qualcosa che altrimenti non si otterrebbe. È chiaro che non è a questa eticità che pensa Lacan. Ma, col tramonto dell'*epistème*, l'*etica* non può essere altro che l'avere a disposizione i mezzi idonei alla produzione del fine che ci si propone.

Nell'*Anti-Oedipe*, Deleuze e Guattari affermano che il desiderio non è una struttura, ma una “macchina”, in relazione alla quale non ha senso domandare “che cosa significa”, ma “come funziona”. Certo questo modo di pensare è più consentaneo alla epistemologia più recente. Ma se si guarda alla pratica che con questa macchina si è stati in grado di mettere in atto, sembra si debba concludere che essa funziona poco. La struttura dell'apparato scientifico tecnologico rimane la macchina più potente. In questa situazione, la macchina-desiderio non ha alcuna possibilità di farsi largo. È un'etica più debole di quella che la “ragione edipica” (cioè tecnologica) può sviluppare.

1.

Appena uscito dall'ergastolo, nel febbraio del 1854, Dostoevskij scrive al fratello di mandargli dei libri, soprattutto di Hegel, «da cui» egli dice «dipende tutto il mio avvenire». E la presenza di Hegel è dominante in Solovev, il giovane e geniale filosofo amico di Dostoevskij. La suggestione esercitata dal grande romanziere russo su Nietzsche, Rilke, Heidegger è quindi, anche, una sorta di ritorno di Hegel in patria.

Sergius Hessen scrive a Praga i suoi saggi su Dostoevskij (*Il bene e il male in Dostoevskij*, Armando, Roma 1980) tra il 1927 e il '30, alcuni anni dopo la sua fuga dalla Russia sovietica. *I Fratelli Karamazov* sono interpretati qui come critica radicale di ogni ottimismo razionalistico, quello hegeliano compreso, che pretenda giustificare la struttura attuale del mondo.

Ma questa interpretazione, contrariamente ai propri intenti, mette in particolare risalto proprio il modo “hegeliano” con cui Dostoevskij sviluppa la tragedia dei Karamazov.

È vero che l’“Assoluto” di Dostoevskij è quel “regno di Dio” dello starez Zosima, che sta “di là dal bene e dal male” del mondo; ma in questo regno non c’è annullamento, bensì superamento e quindi, insieme, *conservazione* del bene. (Hessen usa appunto, per indicare tale “superamento”, la celebre espressione hegeliana *Aufhebung*.) E in questa prospettiva Hessen legge anche il rapporto tra Fëdor Pavlovic’ e i suoi figli (la sua «forza vitale ed elementare si ritrova in ciascuno dei tre fratelli con riflessi diversi») e lo stesso gioco infernale in cui essi sono trascinati. «È indiscutibile che Ivan, come Alioscia ed anche Dimitri, esprima le opinioni di Dostoevskij, ma è altrettanto indiscutibile che le esprime solo parzialmente».

Appunto per questa parzialità, le forme di bene incarnate da ognuno dei tre fratelli sottostanno a una “dialettica” – la “dialettica interna del bene” sta alla base, secondo Hessen, del pensiero di Dostoevskij – in cui «il bene si trasforma nel suo opposto».

La follia finale di Ivan è l’espressione visibile del capovolgimento del modo in cui egli incarna il bene. Ivan sta con Gesù che ha fatto all’uomo «il dono terribile della libertà» e che quindi scatena in lui la ribellione contro la struttura esistente del mondo. Il dono che il

Grande Inquisitore non ha accettato «perché è nemico della felicità: i ribelli non potranno mai essere felici».

Ma, per Hessen, Dostoevskij è pienamente consapevole che la strada della libertà in cui si pone Ivan conduce all'imperativo categorico dell'etica kantiana: «troppo severo e inesorabile perché l'uomo possa salvarsi dal male». «Ivan non ama nessuno» dice Fëdor Pavlovic' del figlio. Poiché è l'amore che salva, «l'amore non va mai chiesto come un dovere».

Ivan lascia dietro di sé la «silenziosa, modesta felicità» che il Grande Inquisitore vuol dare alle masse, ma quest'ultimo scorge con estrema chiarezza, secondo Hessen, a che cosa portano il dovere senza amore e la libertà senza Dio di Ivan: lungo la via degli «eremiti e delle vergini», dove Schopenhauer rinuncia al mondo ed esalta il Nulla; o lungo la via di Raskol'nikov e di Zarathustra, dove ai pochi che si addossano il terribile peso della libertà “tutto è permesso”.

L'amore di Alioscia e, compiutamente, dello starez Zosima, “superano” questo vicolo cieco. L'amore libera da ogni costrizione, anche da quella “degli argomenti”.

Ma, senza argomenti, che occhi ha l'amore per vedere “i mali del mondo”? E se non li vede come può vincerli? E come può allontanare il sospetto che esso stesso sia male?

Al delirio della parola del Profeta può avvicinarsi solo chi a sua volta in quel delirio è perduto. Altrimenti si rimane degli estranei che scambiano la vicinanza con l'esattezza della filologia o con la riflessione filosofico-teologica.

È quindi conveniente che in copertina sotto il titolo *Il libro del profeta Isaia* stia scritto «a cura di Guido Ceronetti». Il quale avverte tutto il disagio di essere “traduttore” di una parola che nella mano del profeta «arde come uno strumento affilato e micidiale», insopportabile innanzitutto proprio a coloro – contadini, artigiani, mercanti – ai quali era rivolta. Che è un buon argomento contro chi, come Spinoza, crede che tale parola si avvolga in una povera veste adatta a gente grossolana e primitiva. Ceronetti tenta di toccare con la sua mano – così egli avverte nelle pagine che fa seguire al testo di Isaia – «l'altra», quella del Profeta, «che si spenzola sull'abisso» di Dio. Convinto che se il vento del mondo ha spento la lampada, «l'olio è rimasto e si può riaccenderla». Ma si tratta pur sempre della lampada della fede.

L'Isaia che emerge da questo tentativo, da questa “cura”, è di una potenza superba. Anche nella sua forma esterna il testo viene trasformato in un grido che tende all'unisono con la grande tragedia greca. La sua vocazione più riposta non è l'annuncio di un Messia o la proposta di una legge morale, ma il bagliore accecante della collera devastatrice di Dio.

Anche per Ceronetti il sesto capitolo doveva essere quello iniziale.

Il tre volte Santo irrompe, il suo Angelo tocca la bocca di Isaia con un carbone rovente e il purificato è mandato al suo popolo. Ma per portare un annuncio terrificante:

Farò che udiате perfettamente
 Senza però capire
 E che vediate chiaro
 Restando ciechi
 Il cuore di questo popolo
 Coprilo di grasso
 Fagli duro l'orecchio
 Accecano gli occhi
 Che i suoi occhi non vedano
 Che i suoi orecchi non sentano
 Il suo cuore non afferri
 Non si converta non guarisca

Non si converta, perché sia impedito che lo si possa perdonare. Fino a che tutto sia distrutto.

Di solito le ultime parole del capitolo sono interpretate come uno spiraglio, allusione al Resto dei graziati, dopo l'ecatombe: un "seme santo". Invece Ceronetti traduce:

Come la stele di un sepolcro
/ Sarà il popolo sacro.

Il seme apre; la stele chiude.

Ancora più sconcertante per i credenti, la resa del capitolo successivo.

La tradizione cristiana vi scorge la profezia della Vergine e dell'Emmanuele. Di solito leggiamo:

Ecco la Vergine concepirà e partorerà un figlio e lo chiamo-

[ranno col nome di Emmanuele.

Quest'altro Isaia dice invece:

Ecco una prostituta sacra ingravidare
E concepirti un figlio a cui darai
Il nome di Immanu-El.

Anche per Ceronetti la parola ebraica *almah* non indica la vergine, ma la "donna dentro cui il seme va a vuoto", soprattutto perché un'usanza religiosa la costringe ad abortire: la prostituta sacra cui il parto è vietato.

Ma Dio può travolgere ogni divieto e mostrare al popolo che lo tradisce un segno orrendo: l'Emmanuele (qui Ceronetti segue l'ipotesi di Brunet) non è un fausto segno di speranza messianica, ma è segno di obbrobrio e sciagura, figlio di grembo impuro. Non significherebbe *Dio-con-noi* (che è poi la tentazione del *Gott mit uns!*), bensì *El-con-noi* e questo *El* non sarebbe il Dio di Giacobbe, ma un'antichissima divinità cananea, il cui culto orgiastico è ripudiato dai profeti.

L'Emmanuele è simbolo profetico di sciagura. Il profeta, cioè, non accende in questo passo una speranza, ma mostra l'obbrobrio in cui sta per cadere il suo popolo.

Il capitolo che "due immense religioni" hanno ritenuto messianico e di buon augurio intende invece avvertire che l'apparizione dell'Emmanuele è funesta.

Non così, invece, la Vedetta Notturna.

Una voce, dal *silenzio* di Seir, chiede quando sarà finita la notte. La

Vedetta:

Sta venendo il mattino
Ma la notte durerà ancora
Tornate e ridomandate
Venite ancora
Insistete.

Qui culmina, anche secondo Ceronetti, il testo profetico di Isaia.

Lo spiraglio non è tanto la venuta del mattino, quanto che ci sia un'attesa di esso. L'attesa è la fede che il mattino sta a farsi attendere.

È l'ortodossia di Israele. La sua differenza dal cristianesimo (cioè da quell'altra fede, per la quale, invece, il mattino è venuto).

Ma per entrambi l'uomo è silenzio – vuoto, deserto, nulla –, ci sia poi o no un Avvento a colmarlo.

Rispetto all'immensità dell'universo, scriveva Pascal, l'uomo è un "granello di polvere" che un nonnulla basta ad annientare. Ma l'uomo sta infinitamente al di sopra dell'universo, perché sa di morire. Questa sua grandezza è però anche la sua pena maggiore, alla quale tenta di sfuggire allontanando da sé il pensiero della morte col "divertimento".

Oggi molti credono che il "divertimento" (cioè il "de-vertere", il "toglier via lo sguardo" dalla morte), un tempo concesso alle sole classi ricche, si ripresenti in forma nuova e come fenomeno di massa nelle società industriali a capitalismo avanzato. Ma questa convinzione è già divenuta obsoleta, perché accanto al modo indubbiamente diverso in cui vivono gli individui delle società industriali, rispetto alle società tradizionali, la coscienza e l'angoscia della morte atomica sta diventando a sua volta un fenomeno di massa.

Ma sopravvivono anche i residui delle culture tradizionali, e a essi si rivolge il libro di L.M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud* (Rizzoli, Milano 1982). «La rimozione individuale o collettiva della morte non è mai operazione definitivamente vincente.» E questo è vero, perché nonostante ogni forma di "divertimento", la persuasione di fondo della nostra civiltà è che tutto ciò che nasce merita di morire.

Smascherando la rimozione della morte «l'antropologia può ritrovare la sua funzione di parola critica e l'antropologia della morte può diventare l'antropologia radicale, che recuperi il pensiero della realtà della morte come segno anarchico della vita».

E qui incominciano i problemi, proprio perché il pensiero della realtà della morte domina l'intera civiltà occidentale e fa sentire i suoi effetti decisivi anche quando lo si colloca tra le cose "rimosse". L'antropologia diverrebbe "radicale" solo se non si limitasse a una descrizione di ciò che chiamiamo "morte" (e che costituisce peraltro il maggior interesse di questo libro), ma si interrogasse sul significato della morte al di là di ogni ideologia della morte.

L'unico punto nel quale il libro si avvicina a questa esigenza, e il viaggio della morte vien visto in rapporto all'«incombente rischio della nullificazione», non trova alcun riscontro nell'imponente materiale documentario. Il "ponte di San Giacomo", stretto come uno spillo e che le anime dei morti devono attraversare, non espone, così come viene presentato in questo libro, ad alcun «rischio della nullificazione», ma è «un passaggio da un modo di essere a un altro».

La "radicalità" dell'antropologia incomincerebbe quando si riuscisse a scorgere, al di sotto del "passaggio", la "nullificazione". Che, pur

essendo il pensiero dominante, è ciò che in buona parte della nostra cultura continua a rimanere un rimosso. La massiccia presenza del cristianesimo nell'ideologia contadina della morte non potrebbe essere la strada che consente di scoprire il “nulla” al di sotto della veste variopinta del linguaggio contadino che nomina la morte?

Ignacio Matte Blanco sta sviluppando da tempo una delle interpretazioni più singolari dell'“inconscio” freudiano. La scoperta fondamentale di Freud non sarebbe quella dell'inconscio, ma di un mondo regolato da leggi completamente diverse da quelle del pensiero cosciente, un “regno dell'illogico”, che è certamente inconscio, ma la cui caratteristica principale è di essere sottomesso a determinate leggi nonostante il suo essere illogico.

Francesco Orlando assume ora (*Illuminismo e retorica freudiana*, Einaudi, Torino 1982) questa base teorica per tentare una interpretazione dell'“ironia” illuministica e del suo progressivo sovrapporsi alla “metafora” barocca che si allarga sino a proporsi come interpretazione dell'“arte intera”.

L'arte sarebbe cioè la capacità di esprimere le “formazioni di compromesso” tra il “regno dell'illogico”, di cui parla Matte Blanco, che esercita una “pressione” per esprimersi, e la “resistenza” oppostale dalla razionalità dominante della civiltà occidentale.

Come il piacere che si prova nel “motto di spirito”, studiato da Freud, indicherebbe una regressione infantile verso l'irrazionale, così la risata provocata dall'ironia illuministica sarebbe il segno di una partecipazione affettiva a quell'“antilogico” dell'inconscio di cui la razionalità illuministica è il superamento.

Sembra così profilarsi l'equazione tra “formazione di compromesso”, figura retorica, arte.

La proposta di Orlando è stimolante, ma la sua utilizzazione di Matte Blanco va incontro a grossi problemi.

Per Matte Blanco la «pressione» del «regno dell'illogico» – che «come un potente acido» «dissolve ogni logica a portata di mano», lasciando tuttavia intatto il territorio logico circostante – è la realtà stessa della schizofrenia, quale si lascia clinicamente rilevare. Per lui, la schizofrenia è la vera e propria «formazione di compromesso». Quali, allora, i rapporti tra arte e schizofrenia?

Non solo, ma l'“antilogica” è per Matte Blanco «il mondo ovale, l'uovo, il germe di ogni cosa» (cfr. *L'inconscio come insiemi infiniti*, cit., p. 400), che la razionalità ha frantumato e non sa più ricomporre. Ma nella teoria matematica di Cantor degli insiemi infiniti sembra a Matte Blanco che l'“antilogica” dell'uovo faccia la sua comparsa e si costituisca come una delle forme più significative delle “formazioni di

compromesso”. Quali, allora, i rapporti tra arte e matematica?

E fino a che punto Orlando può utilizzare un pensiero che, come quello di Matte Blanco, finisce per intendere il regno dell’illogico come lo stesso «Yahvéh, impensabile, essenzialmente inconnoscibile, ineffabile»? Che rapporto ci può essere tra Yahvéh e la risata dell’ironia?

1.

Nel 1928 il sinologo Richard Wilhelm invia all'amico Carl G. Jung la traduzione di un antico testo taoistico dello yoga cinese, *Il segreto del fiore d'oro*, chiedendogli di commentarlo dal punto di vista della sua concezione psicologica. Jung ne rimane profondamente interessato; crede di trovare legami sostanziali tra il taoismo e i suoi studi sui processi dell'inconscio collettivo ai quali attende da molti anni. Esce così un bel libro.

La traduzione italiana (Boringhieri, Torino 1981) comprende il "commento europeo" di Jung, il testo cinese accompagnato dal commento di R. Wilhelm e in appendice le fotografie di dieci "mandala" europei selezionati da Jung e disegnati da alcuni pazienti durante il trattamento. Fantasie disegnate, con forte carica simbolica, che per Jung sono dei veri e propri "mandala", ossia "cerchi magici", prodotti con lo scopo evidente di tracciare un *sulcus primigenius*, un magico solco intorno al centro, *templum* o *témenos* (recinto sacro) della personalità più intima, per evitare la "dispersione" nel mondo esterno.

Per Jung queste immagini mostrano «il parallelismo tra la filosofia orientale e i processi mentali inconsci dell'europeo». Egli è convinto che la sua tecnica psicologica lo ha «condotto inconsapevolmente su quella via segreta che per millenni era stata percorsa dai migliori spiriti dell'Oriente». "Tao" significa infatti, tra l'altro, "via", la strada di luce che l'uomo deve percorrere, ma che sta immobile ed eterna come le orbite degli astri. Il "fiore d'oro" è appunto la luce del Tao.

Il suo "segreto" consiste nell'*esercizio* della meditazione che consente di imboccare la via dove la coscienza (lo stato di separazione dell'individuo) si ricongiunge all'inconscio da cui essa si è separata. Bisogna cercare la via dove si ridiventa *nirdvandva*, il "Sé" che è "libero dai contrari". «Di questa via» osserva Jung «tratta il nostro testo, e di questa stessa via si tratta anche con i miei pazienti.»

Ma che cosa devono compiere gli uomini in quell'*esercizio* di meditazione, per uscire dal conflitto che li distrugge? «Per quanto ho potuto vedere io» risponde Jung «non hanno fatto proprio nulla [*wu wei*], ma hanno lasciato accadere.» «Wu wei» è l'antichissima formula di Lao Tzu; «l'azione nella non azione». Non costruire progetti che pretendono dominare gli eventi, ma «essere psichicamente in grado di

lasciarli accadere».

Jung, qui, si imbatte nella stessa antinomia di fondo del taoismo: l'*esercizio* è l'opposto del lasciar accadere. L'esercitarsi a lasciar accadere è un circolo quadrato: l'esercitarsi affinché si dissolva ogni esercizio. (Anche Heidegger, che discute i rapporti tra il Tao e l'"essere" per coglierne le possibili consonanze, continua a parlare dell'"esercizio" al quale deve sottoporsi il "pensiero dell'Essere".) In questa incapacità di sottrarsi all'"esercizio" consiste la profonda solidarietà tra l'Occidente e l'Oriente.

Si crede, da tempi immemorabili, che ogni forma di immagine dell'uomo sia un "doppio" di esso, un *alter ego*, propaggine vitale dell'individuo. Si evita di far cadere la propria ombra vicino al coccodrillo. Si tiene nascosto il proprio nome "vero": che lo stregone, pronunciandolo, non si impadronisca del nominato.

Il linguaggio è l'immagine suprema. Si è potuto sostenere con buone ragioni che per i popoli primitivi la voce e il suono costituiscono la sostanza stessa di ogni cosa: nelle parole il mondo sta davanti ai propri occhi.

Ma lo specchio contende alla parola questo primato. È funesto che uno specchio si rompa: nella frantumazione della propria immagine l'individuo sente la propria frantumazione.

In una lettera a Schiller, Goethe richiama divertito la perspicacia del filosofo cinese che, in un resoconto di Erasmo Francesci (1670), dichiara a un gesuita di poter ripetere l'opera della creazione. Il cinese si riferisce allo specchio, che fa sorgere in sé il sole, la luna, tutte le cose della terra. Naturalmente, per il gesuita questo modo di pensare è "insensato".

Eppure, nella stessa cultura cristiana è presente una travolgente ricchezza di sensi, cui si aggiunge la varietà e l'intreccio di sensi che la cultura "laica" occidentale attribuisce allo specchio.

Questa complessa vicenda è raccontata in un libro di alta classe – splendida forma tipografica, materiale illustrativo prezioso – di Jurgis Baltrusaitis: *Lo specchio. Rivelazioni, inganni e science-fiction* (Adelphi, Milano 1981). (Musei, teatri, cabinets catrottici, specchi celesti – luna, acque, nubi, aria –, gli specchi ustori con i quali Archimede distruggeva le flotte nemiche – e l'incredulità di Cartesio in proposito –, i forni solari dei nostri giorni, composti da migliaia di specchi capaci di produrre una temperatura di 3000 gradi, circa la metà di quella solare. E specchi magici, specchi generatori di spettri artificiali e di deformazioni mostruose, e storia delle scoperte ottico-geometriche che ne hanno consentito la costruzione e il rispecchiarsi di questi *machinamenta* nelle arti figurative, nella poesia, nella letteratura, nella filosofia, nell'arte militare. E specchi divini.)

Più di ogni altra immagine, lo specchio possiede un significato antinomico: è sentito come visione verace e teurgica (lo specchio si addice al filosofo, e sul sepolcro di Nantes la Prudenza si guarda allo specchio, come Gesù Bambino nell'iconografia del *Buisson ardent* di Nicolas Froment), e insieme come inganno, falsa scienza, stregoneria, occasione di perversioni erotiche.

In san Paolo i due sensi antinomici sono entrambi presenti. Prima lettera ai Corinzi: «Adesso vediamo Dio attraverso uno specchio per enigma [*per speculum in aenigmate*], ma nella vita eterna lo vedremo faccia a faccia». Seconda lettera ai Corinzi: «Noi tutti invece, a volto scoperto, contempleremo come in uno specchio la gloria del Signore». *Speculum sine macula* (che è anche il simbolo tradizionale della Vergine).

Nella stesura non definitiva del *Faust*, a un Faust che si ricorda del cinese e del gesuita e domanda: «Dove sarebbe lo specchio creatore?», Mefistofele risponde: «Complimenti. La risposta a un'altra volta». Il libro di Baltrusaitis tutte le risposte ai problemi che apre le rimanda «a un'altra volta». E fa bene. Ma lui, che sa tutto sugli specchi, si morderebbe le dita a sapere di aver tralasciato uno dei testi «catrottici» più importanti: i capitoli XXI-XXIII del *Sofista* di Platone, dove il sofista ha appunto la pretesa del cinese di Erasmo Francesi: «Di saper creare e operare, per mezzo d'un'arte sola, tutte, assolutamente tutte le cose». Da questo sommo testo del pensiero occidentale deve prendere le mosse ogni ricerca sul senso dell'immagine.

Ma l'Occidente stesso è lo *speculum sine macula* dell'Oriente: ne porta alla luce i tratti velati. E a sua volta, nell'Oriente, l'Occidente si lascia vedere *per speculum in aenigmate*.

Solo tre anni fa è stata completata l'edizione fotografica, iniziata nel 1972, dei Vangeli gnostici scoperti casualmente nel 1945 a Nag Hammadi, nell'Alto Egitto. È cioè in quest'ultimo decennio che sono divenuti di dominio pubblico alcuni dei testi più straordinari del cristianesimo delle origini, l'importanza dei quali è paragonabile ai Vangeli di Marco, Matteo, Luca e Giovanni. Alcuni studiosi ritengono che il testo greco, di cui i manoscritti scoperti nel '45 sono la traduzione copta, possa essere addirittura anteriore ai quattro Evangelii.

La dottrina gnostica è sempre stata conosciuta. Per i cristiani "ortodossi", che si riferivano alla tradizione degli Apostoli, la "gnosi" (alla lettera "conoscenza") era una malattia del cristianesimo. Anzi, aveva finito per diventare la più pericolosa delle malattie, l'eresia per eccellenza: al di sopra della fede tramandata dagli Apostoli c'è una conoscenza più alta, indicata da Cristo ma ignorata dalla Chiesa.

Ma sino al 1945 della gnosi si conosceva soltanto ciò che ne avevano scritto i suoi grandi avversari ortodossi: Ignazio, Ireneo, Giustino, Policarpo, il primo Tertulliano.

Ora, invece, possiamo sentir parlare la gnosi con la sua propria voce conturbante. Che in qualche modo anticipa Lutero e il Gesù che Dostoevskij pone di fronte al Grande Inquisitore.

Al centro, un Cristo che rivela il Dio-Amore che l'uomo può scoprire dentro di sé e che non solo non deve essere confuso, ma è l'antitesi estrema del "dio cieco", del "grande arconte" del Vecchio Testamento, che "nella sua follia" crea il mondo e dice:

«Io sono Dio e non c'è altro Dio fuori di me».

«Ma una voce» aggiunge il testo gnostico «venne dall'alto dell'assoluto che diceva:

"Tu ti inganni Samael! Un uomo immortale luminoso esiste prima di te!"».

Riappare, ma riferita al Dio di Abramo, quanto Gesù, nel Vangelo di Giovanni, aveva riferito ad Abramo:

«In verità, in verità vi dico: "Prima che Abramo nascesse, Io sono".»

Ma la voce che rimprovera l'arroganza di Samael (tale è appunto il "dio cieco", il "dio dei ciechi") non intende sostenere che il dio creatore ed "arconte" sia una fantasia, ma che è il Principio reale del male, e cioè del mondo, al quale si oppone il Principio del Bene, rivelato da Gesù e cui spetta la vittoria finale.

A chi lo comprende Gesù dice: «Io non sono più tuo maestro», «Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me, nello stesso

modo che io diventerò come lui».

A chi gli chiede dove dobbiamo andare, dov'è la "pura luce", il "luogo di vita", Gesù risponde:

«Ognuno di voi che ha conosciuto sé stesso lo ha visto».

Il cristianesimo, qui, raccoglie in sé i grandi temi della saggezza orientale.

L'operazione inversa a quella che ha spinto i cristiani ortodossi dei primi secoli a trasformare la vita di Buddha in quella di un santo cristiano (si veda *Vita bizantina di Balaam e Joasaf*, Rusconi, Milano 1980).

Al di sopra del "Signore", che si crede onnipotente, la "profondità" e l'"abisso" dell'Uomo-Dio di cui parla Valentino, tra i più celebri degli gnostici.

Una religione di élite, dunque, che disprezza il martirio dei cristiani comuni e l'esaltazione del sangue. Forse è un'ombra – una grande ombra che spiega la sconfitta degli gnostici e il trionfo di coloro che hanno saputo soffrire. Ma ritenere, come sembra ad esempio trapelare dal libro *I Vangeli gnostici* (Mondadori, Milano 1981) di Elaine Pagels (una giovane studiosa che appartiene alla ristretta équipe internazionale di specialisti ai quali è stata affidata l'edizione dei manoscritti gnostici di Nag Hammadi), che la dottrina gnostica della pura *apparenza* dell'Incarnazione di Cristo fosse un alibi per sfuggire al martirio, non convince: se Cristo, come ritiene lo gnostico, non ha sofferto realmente sulla croce e se chi crede in lui è come lui, allora lo gnostico ha ancora meno motivi dei cristiani "comuni" di temere il martirio.

«Una porta si apre e si chiude intorno a un cardine.» La tavola della porta si muove di qui e di là, ma «il cardine permane immobile al suo posto e non cambia mai». Esso è il «distacco» (*Gelassenheit*) dell'uomo da ogni cosa. Non si dirige verso alcunché – quindi nemmeno verso l'uomo o verso Dio –: «esso riposa sul niente assoluto»; «non vuole essere nulla, perciò tutte le cose davanti a esso sono lasciate essere», «non desidera niente e non ha niente da cui desidera essere liberato».

Non si tratta di espressioni di Heidegger (anche se vi compaiono, alla lettera, alcuni celebri moduli linguistici del pensatore tedesco), e nemmeno di antichi testi dell'Oriente. L'autore è una delle figure più suggestive e potenti della cultura occidentale. Contemporaneo di Dante, nato a Hochheim in Turingia, da nobile famiglia. Domenicano come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, morti da pochi decenni (come il *doctor subtilis* Duns Scoto) quando egli è il più celebre maestro di filosofia e di teologia delle università europee. E infatti il suo nome verrà sempre pronunciato insieme alla parola “maestro” (*Meister*). Meister Eckhart, dunque.

“Demonio” (fu condannato dalla Chiesa) e venerato insieme come santo. La traduzione delle sue *Opere tedesche* (La Nuova Italia, Firenze 1982), preceduta da una esauriente introduzione di M. Vannini, conferma la straordinaria capacità degli scritti di questo frate – che si ispira ai greci, al pensiero giudeo-arabo, alla patristica, ma che viene anche considerato uno dei grandi padri della mistica occidentale – di parlare ai settori più disparati della successiva cultura europea, lasciando insieme risuonare nel proprio contrappunto le più lontane e grandi voci dell'Oriente.

Quando era ancora in vita, tutti colpiti, discepoli e avversari, dall'altezza del suo pensiero. Poi, lungo i secoli, la sua presenza in Cusano, Bruno, Spinoza; il suo esser disputato da cattolici e protestanti; la sua riscoperta nel romanticismo, l'eccezionale influsso da lui esercitato tanto sull'idealismo tedesco e soprattutto su Hegel, quanto su uno dei più irriducibili avversari dell'idealismo, Schopenhauer, che scrive: «Buddha, Eckhart e io insegnano nell'essenziale lo stesso». Eckhart si spinge sino nelle pieghe del pensiero di Nietzsche e di Heidegger.

Infine, l'apologia di Eckhart da parte del nazismo. Per Rosenberg, il principale ideologo nazista, Eckhart è il discepolo più puro di Gesù. E Gesù è visto come il prototipo dell'eroe ariano che lotta contro l'esteriorità e il dogmatismo giudaico-ecclesiastico in nome dell'interiorità del sangue e della razza. Sullo sfondo, ridotto a slogan

per le masse, il nietzschiano *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio*. Lo stravolgimento dell'interiorità eckhartiana (cioè del “cardine” della porta) era completo, ma nel 1936 lo Stato tedesco incominciava a finanziare l'edizione completa delle opere tedesche e latine di Eckhart.

Il “cardine”, *castellum animae*, è il “sé” eterno e increato del puro niente del “distacco”. Solo in questo e a questo puro silenzio Dio può donarsi; in questo eterno presente è già contenuta la pienezza dei tempi. Il “distacco”, leggiamo in queste pagine straordinarie, è quindi al di sopra dell'amore, dell'umiltà, della misericordia. Dio stesso è l'estremo distacco che riposa nella propria indifferenza sublime anche quando crea il cielo e la terra e sacrifica il Figlio unigenito. Il Nulla di Dio riempie il Nulla dell'uomo e i due sono “Uno”.

Ancora una volta, il cardine di ogni cardine è il senso dell'essere e del nulla. Il senso che non solo è presente nel modo esplicito in cui Eckhart pronuncia queste parole, ma che ricollega anche il pensiero mistico alle radici greche della cultura occidentale.

E.M. Cioran non pensa soltanto che «l'ora di chiusura è suonata nei giardini dell'Occidente» – come scrive Cyril Connolly –, che «la Grecia antica e l'Europa moderna sono tipi di civiltà colpiti da un morbo precoce in seguito ad avidità di metamorfosi e a eccessivo consumo di dèi e di succedanei di dèi», ma è convinto che «la fine della storia è iscritta nei suoi inizi» e che «non c'è salvezza attraverso la storia» e l'uomo «è intaccato nella sostanza», «marcio alle radici» (E.M. Cioran, *Squartamento*, Adelphi, Milano 1981).

Guido Ceronetti parla del “miracolo” del linguaggio di questo “filosofo-artista”, dove l'odio diventa «strumento puro di indagine, metodo per conoscere» – un modo, aggiungerei, per essere agostiniani.

Ma uno dei pensieri più lucidi di Cioran dice che è «impossibile accedere alla verità tramite opinioni, giacché ogni opinione non è che un punto di vista *folle* sulla realtà». E tutto il discorso di Cioran rimane un'opinione. Il cui pregio, tuttavia, non è soltanto di essere suggestiva (ma proprio perché si tratta di un'opinione non si può seguire Ceronetti quando afferma che «il pericolo luciferino di Cioran è nell'infallibilità, nell'indiscutibilità magica, stupefacente delle sue diagnosi»), ma di essere un sintomo rilevante della contraddizione in cui si trova ogni critica che la “nostra” cultura rivolge alla civiltà occidentale, alla storia, al tempo. La logica di queste critiche si appoggia infatti su ciò che esse vorrebbero togliere di mezzo.

Nel discorso di Cioran la cosa appare chiaramente. «La mia missione è di uccidere il tempo e la sua di uccidermi a sua volta. Ci si sente del tutto a proprio agio fra assassini» (p. 118).

Appunto. L'uccidere (e Cioran si domanda per quale “aberrazione” il suicidio, «solo atto veramente normale», sia diventato «l'appannaggio dei tarati») è uno dei tratti più caratteristici dell'attivismo occidentale e della “storia”. L'uccidere (lo “squartamento”, appunto), come il creare.

Lo stesso Cioran si porta nelle vicinanze del problema (*del problema*, dico), quando scrive che «aver costruito cattedrali discende dallo stesso errore dell'aver ingaggiato grandi battaglie».

Anche l'adesione di Cioran al buddhismo è un sintomo della contraddizione di cui ho detto prima. Egli intende che la «verità vera» della scuola buddhista Madyamika sia «prerogativa di colui che non agisce». Sennonché, poi viene in chiaro che costui è uno che agisce molto: «si pone deliberatamente al di fuori della sfera degli atti», «giunge ad afferrare in modo brusco o metodico» l'irrealtà delle cose; è insomma un *tecnico* del risveglio dall'illusione della storia e della

tecnica.

Appunto per questo il senso effettivo dei testi della grande saggezza orientale non mantiene ciò che la loro lettera promette. Come, ad esempio, questo passo del *Mahabharata*, riportato da Cioran: «Il nodo del Destino non può essere sciolto; niente, in questo mondo, è il risultato dei nostri atti». Ma poi c'è sempre una zona dove quel nodo può essere sciolto. Anche Cioran ammette che la «superficie» della storia è spiegata dal «libero arbitrio» e che «senza libertà una vera vita è inconcepibile». Ma la storia dell'Occidente è appunto storia della libertà. Gli stessi critici dell'Occidente ne tengono aperti i giardini.

L'esperienza religiosa dell'Oriente è forse il maggiore dei grandi fuggitivi che sono spinti via lontano dal dominio che la civiltà occidentale ha instaurato sulla terra.

Qualsiasi giudizio si possa dare di tale dominio, la sua forza dipende anche dalla sua capacità di conservare nella memoria il senso delle civiltà che esso sta portando al tramonto.

Anche perché è possibile che i fuggitivi siano allontanati dalla terra dallo sviluppo coerente di ciò che proprio essi hanno evocato.

Nonostante ogni apparenza, il sottotitolo *Da Gautama Buddha al trionfo del cristianesimo* del secondo volume della *Storia delle credenze e delle idee religiose* (Sansoni, Firenze 1980) di Mircea Eliade non indica infatti due sponde opposte, ma piuttosto l'anticipazione in Buddha di ciò che Eliade intende da tempo come il tratto caratteristico del giudaismo e del cristianesimo: il rifiuto di concepire la vita come un eterno ritorno allo stesso punto di partenza, e l'affermazione della vita come processo lineare che, allontanandosi dal punto di partenza, tende a raggiungere lo scopo essenziale in cui si acquieta definitivamente il movimento della storia.

Ma anche là dove l'Oriente sembra mantenersi nell'estrema lontananza dall'Occidente, trapelano segni ambigui.

Un giorno, circa cinquecento anni prima di Cristo, Confucio si presenta costernato ai suoi discepoli dicendo di conoscere la natura e il comportamento di tutti i viventi, ma non del drago: «Poiché si leva al cielo sulle nuvole e sulle ali del vento. Oggi ho visto Lao-tzu; egli è come il drago!».

A Lao-tzu è attribuito il *Tao to King*, «il testo più profondo ed enigmatico di tutta la letteratura cinese» – scrive giustamente Eliade. Sebbene Max Weber consideri la dottrina di Confucio come un rigoroso adattamento all'ordine sociale esistente, completamente agli antipodi della forza rivoluzionaria dell'etica del protestantesimo ascetico occidentale, Lao-tzu accusa Confucio di essere pieno di “desideri” e “troppo zelo”. Troppo lontano dalla pratica del *wou-wei*, cioè il “senza far nulla”, il “non agire”, che è l'unico atteggiamento adeguato al principio supremo, misterioso e ineffabile dell'universo, nato prima del Cielo e della Terra: il *Tao*.

Come il *Tao*, vuoto, indifferenziato, immenso, «trionfa senza lotte», così, si legge nel *Tao to King*, «il migliore dei principi è colui di cui si ignora l'esistenza».

Troppo visibile, per Lao-tzu, il principe teorizzato da Confucio, che «come la Stella Polare resta immobile mentre tutte le altre stelle le

ruotano attorno a renderle omaggio».

Eppure, per il taoismo, il *wou-wei*, la «non violenza», le virtù femminili della «debolezza», «umiltà», «non resistenza» sono «i mezzi più efficaci per ottenere il potere»: «Chi aspira al potere e pensa di ottenerlo con l'azione, prevedo che fallirà»; «il flessibile e il debole hanno la meglio sul duro e sul forte» giacché «la debolezza è la funzione del Tao».

Il taoismo (come il brahmanesimo e l'induismo) non è dunque una critica del potere e dell'azione, ma delle pratiche con cui comunemente ci si vuole impadronire del potere. Max Scheler ha scritto che mentre l'Occidente ha coltivato le *tecniche della natura* (volte cioè al controllo di essa), l'Oriente si è spinto molto più innanzi nell'elaborazione delle *tecniche dell'anima* – come resta suggestivamente documentato in queste pagine di Eliade.

Ma è più decisivo che l'Oriente e l'Occidente si siano rivolti a campi diversi (la natura, l'anima), o che al fondamento di questo rivolgersi alle cose si trovi lo stesso atteggiamento *tecnico*?

Eliade rimane lontano da questa domanda. E anche – in questa e nelle altre sue opere – dalla questione se sia lecito tradurre le antiche parole dell'Oriente con le espressioni tipiche della cultura occidentale.

Non si trascura forse l'essenziale quando, ad esempio, si traduce l'espressione cinese *Kia*, o l'espressione sanscrita *darsana* con la parola «filosofia»?

Sì, l'Oriente è molto più vicino all'Occidente di quanto non sembri a prima vista; ma non perché, con un'operazione gratuita, si attribuisce sin dall'inizio, al modo in cui l'Oriente parla, il senso evocato dal linguaggio dell'Occidente.

1.

Le edizioni Adelphi ripresentano il fascino intenso delle pagine di Michelstaedter. Che peraltro, nella cultura italiana, non ha mai avuto la sorte del dimenticato. Di lui, Sergio Campailla scrive che «stabilì un filo tra Parmenide e una corrosiva critica della società che lo circondava» e che, «anche qui in anticipo su certe tendenze del pensiero contemporaneo (si pensi alle posizioni di Emanuele Severino), si prefigura come un ritorno a Parmenide» (Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982, p. 19).

Le “anticipazioni”, in questo pensatore autentico, sono indubbie. Come indubbia è la centralità esplicita di Parmenide nel suo discorso. Parmenide sta al centro della filosofia occidentale. Quasi sempre in modo molto meno esplicito – sebbene solo di lui Platone giunga a dire che è «venerando e terribile», e sebbene per Hegel Parmenide pensi il fondo e l’origine di ogni pensiero. Ma proprio questa centralità è l’occasione di un equivoco smisurato. Che sta nel sottosuolo più insondabile, come negli strati superiori più o meno penetrabili. Limitiamoci a questo secondo livello dell’equivoco. Nel quale, dunque, si trova anche Michelstaedter. Ma dicendo subito che la sua originalità sta proprio nel modo in cui egli ha equivocato Parmenide. Originale suo malgrado, perché egli era convinto di essere un «povero pedone che misura coi suoi passi il terreno»: di Parmenide (ma anche di Eraclito ed Empedocle) e di Socrate, Eschilo, Sofocle, e dell’*Ecclesiaste*, di Cristo, e poi di Leopardi, Ibsen e anche Beethoven – e già questi accostamenti sono un primo segnale dell’equivoco.

Ma il segnale più netto è la completa assenza, nelle pagine di Michelstaedter, della ragione in base alla quale Parmenide ha enunciato la sua tesi di fondo: che l’essere è immutabile e che il divenire del mondo è soltanto illusione. È lo stesso segnale che si ritrova in Nietzsche a proposito della dottrina dell’eterno ritorno di tutte le cose (anch’essa sostenuta dai primi pensatori greci). «Io, il maestro dell’eterno ritorno» scrive Nietzsche. Ma non una parola che si proponga di dimostrare la verità di ciò di cui Nietzsche si dice maestro.

Eppure non si tratta di una incomprensibile dimenticanza. Nietzsche

non dimostra che tutte le cose ritornano, perché *vuole* che tutte le cose, così come si sono presentate nella vita di ognuno, ritornino identiche e infinitamente ritornino. Egli non è il maestro di una dottrina, ma della volontà che trasforma l'irrevocabilità del "Così fu" nel "Così volli che fosse".

Anche in Michelstaedter manca ogni dimostrazione dell'immutabilità dell'essere di Parmenide, perché anche lui *vuole* che l'essere sia immutabile, eterno, uno, compiuto, perfetto, dio. E l'"essere", qui, è lui stesso, e ognuno che riesca a volere e a produrre «l'eternità raccolta e intera». In questa operazione, che trasforma in un voluto l'eternità dell'essere, Parmenide è completamente messo da parte (come Nietzsche mette completamente da parte i "precursori" dell'affermazione dell'eterno ritorno).

E infatti, per Michelstaedter, la verità, l'esistente è la "vita" che rincorre invano il suo essere, che cioè in ogni istante manca di quell'essere che essa crede di trovare negli istanti successivi, più o meno remoti – la vita che è quindi «sordo continuo misurato dolore che stilla sotto a tutte le cose» e che la «sottile trama dell'illusione» tenta invano di coprire. Quando la trama si rompe – e non solo negli incubi del sonno e nei terrori dell'infanzia, ma in ogni momento può rompersi (i momenti dell'impotenza, della malinconia, della noia, della paura, dell'ira, della gioia "troppo forte") –, allora il «mormorio del dolore» interrompe la «voce del piacere», che di quella trama è l'ordito (ed è l'adulazione che dice all'uomo: «Tu sei»), e si fa «ghigno sarcastico» e a ognuno degli uomini (cui sembra allora «che l'infinito li beva») dice: «Niente, niente, niente, non sei niente, so che non sei niente, so che qui t'affidi e io ti distruggerò sotto i piedi il terreno». Il dolore "sa" che cos'è la vita. In genere si osserva che qui Michelstaedter ripete Schopenhauer. Ma Schopenhauer ripete ciò che i greci per primi hanno portato alla luce facendolo uscire dal sottosuolo in cui prima di essi si trovava. Tra i greci – e, poi, tra tutti gli abitanti dell'Occidente – l'unico a pensare che ciò che il dolore sa è falso, è stato Parmenide. "Terribile", non perché, come i tragici greci, solleva la trama dell'illusione mostrando il volto orrendo della vita, ma perché egli indica agli uomini una regione che è loro ancor meno familiare del dolore (che pure è così poco familiare per chi tenta di rassicurarsi con gli espedienti dell'illusione).

Ma per Michelstaedter (anche per lui) il dolore sa veramente che cos'è la vita. L'unico rimedio è allora "fare l'impossibile": «Chi vuol aver un attimo solo *sua* la vita deve impossessarsi del presente; vedere ogni presente come l'ultimo, come se fosse certa dopo la morte: e nell'oscurità crearsi da sé la vita. A chi ha la sua vita nel presente, la morte nulla toglie; poiché niente in lui chiede di continuare». Solo allora egli è, come Cristo, «il primo e l'ultimo», «né fu una volta, né

sarà, poiché è nel presente, tutto insieme, uno indivisibile». E queste ultime sono le parole di Parmenide, ma il cui senso è portato all'estremo dello stravolgimento. Appunto perché l'eternità dell'essere diventa qualcosa di voluto, fatto, posseduto, creato. Una vita nuova – che Michelstaedter chiama “persuasione” –, che però ha, “certa”, dopo di sé la morte, cioè proprio quel “niente” che risuona nella voce del dolore e da cui la persuasione dovrebbe liberare.

L'eternità dell'essere diventa così un postulato della ragion pratica. Il “vecchio Kant” diceva che l'esistenza di Dio non si può dimostrare – come invece pretenderebbe la metafisica –, ma è un “postulato”, cioè qualcosa di “richiesto”, voluto. (Come per Nietzsche l'eterno ritorno.) Affermare che Michelstaedter ritorna a Parmenide sarebbe allora come affermare che Kant, postulando l'esistenza di Dio, ritorna alla metafisica di Aristotele e di Spinoza.

Il linguaggio e la morte di Giorgio Agamben (Einaudi, Torino 1982) si muove tra i grandi iceberg della filosofia – Aristotele, Hegel, Kant, Schelling – facendosi lume con Heidegger. Riesce spesso a non farsi stritolare tra le vertiginose pareti delle torri galleggianti, riesce anche a sorreggere un lume dall'impugnatura difficile.

Basta questo per farne un libro stimolante – che è anche uno dei battistrada che l'editrice Einaudi si decide a inviare oltre i confini della terraferma della sua tradizionale politica culturale. Sebbene sia anche vero – ma non è certamente questo il caso di Agamben – che lo heideggerismo “degli stenterelli” sta ormai diventando un po' troppo ingombrante.

Riconosciuta la rilevanza del libro, debbo però anche aggiungere che i problemi da esso aperti avrebbero una diversa consistenza se l'autore avesse fatto qualcosa di ciò che invece sembra accuratamente evitare. Mi spiego.

Egli, con Heidegger, riporta l'intera storia della metafisica occidentale al gioco tra la “Voce” dell'essere – la Voce che “vuol dire”, ma non vuol dir *nulla* di determinato – e le voci determinate degli enti. In questo gioco l'uomo si rapporta strutturalmente al linguaggio e alla morte. Il mondo non ha fondamento, perché si fonda sul nulla della “Voce” dell'essere.

Questo, per Agamben, è il “nichilismo”. Ed egli vuole «pensare altrimenti dal nichilismo» e *si domanda* se per caso l'uomo non sia un “non-nato” e se per caso il suo “ritorno all'Assoluto” non sia un ritorno a ciò che egli non ha mai lasciato: a un «paese senza dolore, in cui nessuna parola è proferita nella morte» – un paese che non è quindi qualcosa che “è stato”, e che quindi è niente (Hegel: *gewesen ist kein Wesen*), ma è il paese di cui parla una poesia di Klee: «Paese senza catene... / Dove non mi ha portato / il grembo di nessuna madre».

Agamben sa che da trent'anni io penso che con queste *domande* si dovranno fare i conti una buona volta, ma che il loro enigma non si scioglie se non si ripensa il significato del più gigantesco e misterioso degli iceberg: Parmenide e il “parricidio” compiuto da Platone nei suoi riguardi. Ma su tutto questo, nel libro di Agamben, c'è il silenzio assoluto.

Il risultato è che egli, alla *volontà* di dire, che è propria del nichilismo, non riesce a contrapporre altro che la *volontà* (o forse, per ora, semplicemente l'aspirazione) che l'uomo sia un non-nato e un non-mortale.

Di fronte a questa semplice volontà, la metafisica occidentale, al suo

culmine, ha tutto il diritto di chiedere perché il mondo non debba emergere dal nulla e perché mai debba riallacciarsi a un “Assoluto”. E, innanzitutto, perché mai il “nichilismo”, inteso come la situazione in cui le cose provengono e ritornano nel nulla, debba essere messo da parte.

Al capitolo ventunesimo
*Intervista sul nichilismo**

Di fronte alla sua critica radicale, che approda a una totale distruzione della storia del pensiero e della civiltà occidentale, si rimane sorpresi e sconcertati: «Possibile che l'Occidente sia stato interamente storia di deviazione e alterazione della verità?».

L'accadimento del nichilismo non è l'assenza della verità. Anche nell'alienazione più profonda la verità continua ad apparire. Non sopraggiunge, non tramonta. All'interno dell'apparire della verità sopraggiunge la volontà che isola la terra dalla verità, cioè sopraggiunge il contrasto tra la verità e l'isolamento della terra. L'isolamento prevale perché ha ricevuto la testimonianza del linguaggio. Questo prevalere non è imputabile a una responsabilità. Ciò che accade non apre un percorso libero, contingente, ma accade necessariamente.

L'Occidente, che cos'è? L'Occidente è la testimonianza di uno dei due contrastanti. I due contrastanti sono il destino della verità che non sopraggiunge, e ciò che invece sopraggiunge, cioè la volontà di isolare la terra. Questo contrasto è "il veduto". Il veduto non è la testimonianza. Di questo spettacolo che è l'insieme "essente", che sta dinanzi, la testimonianza si è indirizzata su quello dei due contendenti che è l'isolamento della terra dalla verità. Ma la verità, non ancora testimoniata, resta, continua ad apparire, sebbene non appaia la testimonianza del suo apparire.

Allora non c'è un totale inabissamento nell'assenza della verità. La verità sta dinanzi persino nel più profondo dell'alienazione.

Il nichilismo che è contraddizione, che è errore, privo, quindi, di capacità autoponentesi, come fa a prevalere sulla verità che, invece, ha forza di imporsi da sé?

Non è che il nichilismo prevalga nel senso che, essendo errore, abbia capacità di imporsi; ma prevale nel senso che l'errore riceve la testimonianza delle parole e delle opere. Il prevalere sarebbe contraddittorio se la prevalenza fosse costituita da una situazione in cui i contendenti fossero equivalenti dal punto di vista della verità. Non dimentichiamo la distinzione tra ciò che appare e la testimonianza di ciò che appare. Ciò che appare è la "contesa", dove però non si contende a livello di parità. È una contesa dove "si mostra

la non verità dell'errore, la non verità dell'alienazione. Questo "mostrarsi" è appunto la verità stessa del "mostrarsi".

La risposta così come è data non mi soddisfa, però serve per chiarire: primo, che la verità non è qualche cosa che possa essere assente dall'apparire (la verità è sempre presente); secondo, che la "dimenticanza" della verità non è un'assenza dall'apparire, ma è la prevalenza della testimonianza di ciò che nell'apparire è in contesa con la verità. Il prevalere è l'apparire della testimonianza dell'isolamento della terra.

Lei individua nei presocratici, particolarmente in Parmenide, i primi "testimoni" della verità dell'essere. Furono, però, anche gli ultimi. Da allora in poi è soltanto lei il testimone della verità?

Risponderei in questo modo. Se si parte dal presupposto che certi libri che portano la mia firma siano il prodotto del mio "impegno personale", allora questa impostazione non è accettabile. Se quel linguaggio è un prodotto "mio", allora quel linguaggio non può essere la verità. Mettiamola in altri termini: se c'è una relazione tra me e quel linguaggio, quel linguaggio è testimonianza delle verità non in quanto prodotto mio.

Il nichilismo secondo lei, è un errore inevitabile, che appartiene, cioè, al destino della necessità. Ma come è possibile la necessità dell'errore?

Questa domanda me l'ha rivolta anche A. Masullo. Anche lui dice: come è possibile la necessità dell'alienazione? Allora sia ben chiaro (e questo può valere come risposta anche per Masullo) che dire che l'errore accade con necessità non equivale a dire che il contenuto dell'errore è necessario. Affermare la necessità dell'accadimento dell'errore non equivale ad affermare la necessità del contenuto dell'errore, perché il contenuto dell'errore è l'impossibile, è l'assurdo. L'errore è l'esser convinti che sia ciò che non può essere; che l'impossibile sia. Allora, dire che è necessario che accada l'esser convinti che l'impossibile sia, non vuol dire che il contenuto di quella convinzione è necessario.

Chi o che cosa potrà allora salvare l'Occidente dall'alienazione del nichilismo?

Se la salvezza viene intesa come una "operazione", nessuno, nulla può operare la salvezza. Cioè "l'operare" è una figura che appartiene al nichilismo. La salvezza dell'Occidente non può essere intesa come un'operazione (impresa, programma, rivoluzione ecc.); appartiene anch'essa al destino della necessità.

Ma allora l'impegno degli uomini e dei popoli, il suo stesso impegno

personale, il ruolo che lei dice di svolgere in quanto “testimone” della verità attraverso i suoi discorsi e i suoi libri che senso hanno in una storia in cui la salvezza accade indipendentemente, a prescindere dall’operare degli uomini?

L'accadimento di quell'essente che è la mia individualità, di quell'essente che è il mio linguaggio, i miei libri ecc., questo accadimento ha il senso che è proprio di ogni accadimento, cioè si presenta nel modo in cui si presenta ogni accadimento, cioè con necessità. Allora, poiché l'accadimento è inevitabile, se il futuro riserva all'accadimento la salvezza, cioè il tramonto del nichilismo, allora è chiaro che il tramonto del nichilismo non può avvenire, per esempio, senza questo nostro esser seduti davanti al fuoco, così come non può avvenire senza l'insieme di tutti gli eventi che accadono. Voglio dire che se il futuro è l'apertura della salvezza, e poiché l'accadimento è l'accadimento dell'inevitabile, allora la totalità del futuro accade solo in quanto accade ogni evento che entra ed esce dall'apparire e quindi solo in quanto accade l'operare degli uomini. Senza quell'evento costituito dal mio essere ciò che sono, senza l'accadimento di questo “essente”, e senza l'accadimento di quella struttura che costituisce i miei libri, così come senza l'accadimento di questo rumore delle automobili che corrono sulla strada – senza la totalità dell'accadimento, dunque – non si dà, se è destinato ad accadere, l'accadimento della salvezza.

Allora rispondo dicendo che, *come ogni accadimento*, anche l'apparire del mio linguaggio e dei miei libri è qualcosa che appartiene inevitabilmente al destino. E quindi se all'accadere appartiene la salvezza, allora è chiaro che la salvezza non può accadere se non accadono tutti gli eventi che sono destinati ad accadere. Certo, però, che c'è una differenza tra l'accadimento che è il linguaggio che parlo e l'accadimento che è il rumore delle automobili. È chiaro che senza quel rumore non c'è salvezza. Però altro è la densità semantica del linguaggio che parlo.

Nell'ultimo libro, Destino della necessità, lei suggerisce di non fare niente di nuovo e di diverso da quello che già facciamo, in “attesa del tramonto” della persuasione nichilistica. Le chiedo: non c'è incoerenza tra la radicalità della sua critica e questa proposta di “attendismo pratico” – che ricorda sotto certi aspetti la “morale provvisoria” di Cartesio – non sdegnoso di continuare nelle opere dell'errore, pur sapendole tali? Almeno le regole della morale provvisoria di Cartesio erano legate e limitate al dubbio dell'errore! Lei, invece, fa sopravvivere la provvisorietà delle opere dell'errore anche con la certezza dell'errore delle opere che si stanno compiendo. Come dire: in attesa di agire secondo verità, continuo a sbagliare pur sapendo di sbagliare.

Perché la presa di coscienza dell'errore nichilistico non può coincidere con una corrispondente e adeguata modificazione dell'agire dell'errante? Perché a una critica radicale e globale dell'Occidente, lei non fa seguire una presa di posizione pratica altrettanto rivoluzionaria per cambiare quel mondo che lei critica?

Per rispondere a questa serie di domande parto dalla definizione del concetto di volontà. Qui bisogna precisare che l'essenza della volontà non è ciò che la cultura occidentale, e non solo occidentale, intende.

Solo ciò che appare come necessità è il voluto. Il senso autentico della volontà è l'apparire della necessità. Allora è in questo senso che i popoli sono l'apparire della necessità e vogliono, dunque, la necessità; vogliono, dunque, l'oltrepassamento della contesa. Il volere l'oltrepassamento della contesa significa l'apparire della non verità dell'isolamento della terra e, quindi, della non verità della situazione in cui i contendenti non combattono ad armi pari e ciononostante l'errore non tramonta. Ritorniamo per un attimo alla figura della "contesa" di cui parlavo prima. La contesa non appare come una situazione in cui l'errore non appare come errore; ma come una situazione in cui l'errore è negato. E come negato dalla verità, l'errore è voluto come "tramontante". L'apparire dell'errore, cioè, è la volontà del suo tramonto, poiché volontà significa l'apparire della necessità. Allora, in questo senso scrivo che i popoli vogliono già da sempre l'essenziale. L'essenziale volontà dell'oltrepassamento del contrasto e dell'alienazione non è qualche cosa cui uno, un individuo, possa esortare, sia pure attraverso la testimonianza della verità. Questa volontà di oltrepassamento dell'alienazione è l'essenza di ognuno, cioè è l'essenza del mortale stesso. Il mortale è volontà di oltrepassamento dell'errore.

Allora tutte le figure della sua domanda si smontano. Il "Suggerire di non fare niente di nuovo..." va trascritto così: la volontà essenziale non è il risultato di una catechesi che dica "vogliate questo invece che quest'altro". No. La volontà essenziale è il destino della necessità. E il destino della necessità è la struttura essenziale del mortale. E quindi ciò che sta dinanzi anche nel nichilismo.

Ecco, in attesa del tramonto della persuasione del nichilismo non c'è incoerenza tra "radicalità della critica" e "proposta di attendismo pratico". A questo punto cade da sola l'obiezione, perché quell'"attendismo pratico" va riconvertito in questa figura fondamentale: la volontà come apparire della necessità.

Ma se la volontà è autentica – l'apparire della necessità –, e poiché l'accadimento accade con necessità, allora anche l'accadimento è voluto. Quindi, in questo senso, anche il nichilismo è voluto.

Se il senso autentico del volere è l'apparire della necessità, allora appare anche la necessità dell'accadimento. Che appaia la necessità di

quell'accadimento che è il nichilismo, vuol dire: l'accadimento del nichilismo è voluto. Questo non vuol dire che il nichilismo non appaia più come nichilismo, ma che è voluto l'accadimento del nichilismo. Ciò che lei qui chiama "attendismo pratico" è forse ciò che ha come corrispettivo più prossimo questa figura della "volontà che ciò che accade, accada".

Ma questo non significa un atteggiamento reazionario?

No, perché la necessità dell'accadimento non è una prefigurazione del futuro. Che tutto ciò che è accaduto sin qui sia necessariamente accaduto non dice nulla su ciò che ancora deve accadere. Il destino della necessità è ancora *aperto* per quanto riguarda l'accadimento della salvezza. Che la salvezza accada è un problema. E come rimane un problema l'accadimento della salvezza, così è un problema anche il permanere delle figure attuali del nichilismo.

Lei dice, inoltre, che «io faccio sopravvivere la provvisorietà dell'errore anche con la certezza dell'errore delle opere che si stanno compiendo». Posso accettare questa espressione solo se le si conferisce il senso in cui parlavo prima, cioè nel senso che l'accadimento è voluto. Ma è voluto come ciò di cui non si sa il futuro. Quindi *non* è voluta la permanenza dell'alienazione. *Non* è voluta la prosecuzione dell'alienazione. È voluto l'accadimento. Allora anche l'altra figura della sua domanda («in attesa di agire secondo verità, continuo a sbagliare pur sapendo di sbagliare») va tradotta: non tanto «in attesa di agire secondo la verità» – perché non è possibile *agire* secondo la verità in quanto l'agire è una figura nichilistica –, ma: in attesa che *tramonti* il contrasto, questa attesa è insieme la volontà che accada l'errore e *non* è la volontà – impossibile – che l'errore non sia errore. Ma in attesa che tramonti il contrasto (e il senso dell'"attesa" va chiarito con particolare attenzione), l'attesa di questo tramonto è insieme la volontà che l'errore accada; ma *non* è la volontà che l'errore *prosegu*a. Appunto perché il proseguimento dell'errore appare tuttora come problema. Cade allora quella sua obiezione sulla morale, in cui lei introduce il rapporto con Cartesio.

Comunque, l'agire, che nella testimonianza della verità appare come errore – e in questa testimonianza non è una certa azione piuttosto che un'altra, ma è l'azione *in quanto tale* ad apparire come errore –, è già qualcosa di *diverso* dall'agire che da quella testimonianza non è accompagnato. (In modo analogo, chi sa di peccare ogni giorno sette volte sette *non* vive la stessa vita di chi pecca sette volte sette senza saperlo.)

Indice

Prefazione 2008

Prefazione

CAPITOLO PRIMO

La condanna della violenza

CAPITOLO SECONDO

Violenza vincente e violenza perdente

CAPITOLO TERZO

La medicina come la malattia

CAPITOLO QUARTO

Il démon e il destino

CAPITOLO QUINTO

Pregare, carpire

CAPITOLO SESTO

Il sogno del potere

CAPITOLO SETTIMO

La cosa e la Repubblica

CAPITOLO OTTAVO

Autòmaton, automa

CAPITOLO NONO

Eclissi della filosofia

CAPITOLO DECIMO

Morte della filosofia

CAPITOLO UNDICESIMO

La follia (PARTE PRIMA)

CAPITOLO DODICESIMO

La follia (PARTE SECONDA) e la salute

CAPITOLO TREDICESIMO

Due anime abitano il nostro petto

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

L'inconscio dell'Occidente

CAPITOLO QUINDICESIMO

Gli uomini non diventano polvere

CAPITOLO SEDICESIMO

Il peccato e la morte

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

Éros, téchne

CAPITOLO DICIOTTESIMO

Freud e Parmenide

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

L'Oriente è un'alternativa?

CAPITOLO VENTESIMO

Il destino e la tecnica

CAPITOLO VENTUNESIMO

La strada

POSTILLE

Al capitolo primo

Al capitolo secondo

Al capitolo terzo

Al capitolo quarto

Al capitolo quinto

Al capitolo sesto

Al capitolo settimo

Al capitolo nono

Al capitolo decimo

Al capitolo dodicesimo

Al capitolo quattordicesimo

Al capitolo sedicesimo

Al capitolo diciottesimo

Al capitolo diciannovesimo

Al capitolo ventesimo

Al capitolo ventunesimo (*Intervista sul nichilismo*)